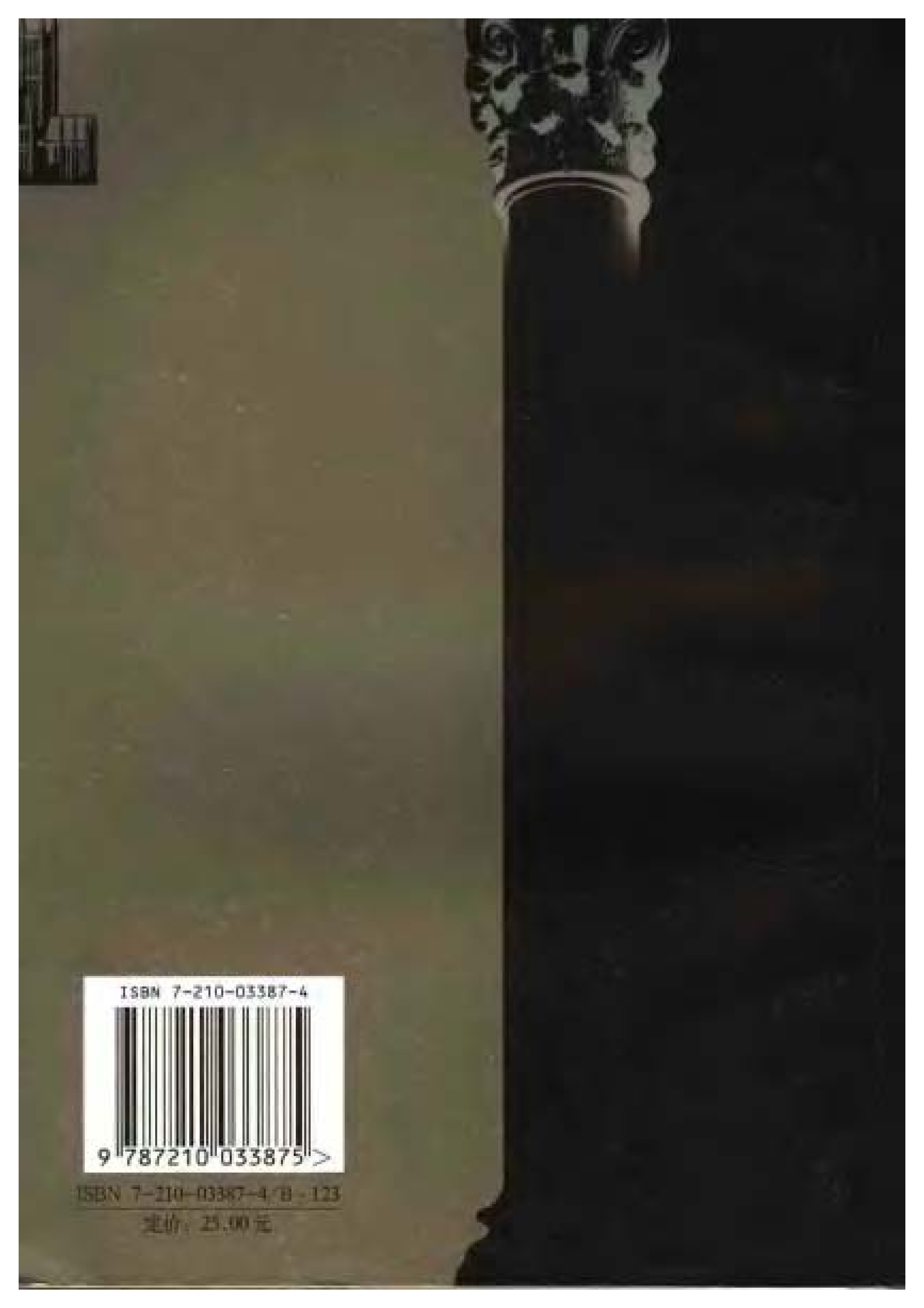


西方哲学经典命题

尹星凡 著

江西人民出版社


ISBN 7-210-03387-4
9 787210 033875 >
ISBN 7-210-03387-4/B · 123
定价：25.00元

西方哲学经典命题

尹星凡 王天恩 马拥军 孙增霖 ◎ 著

江西人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

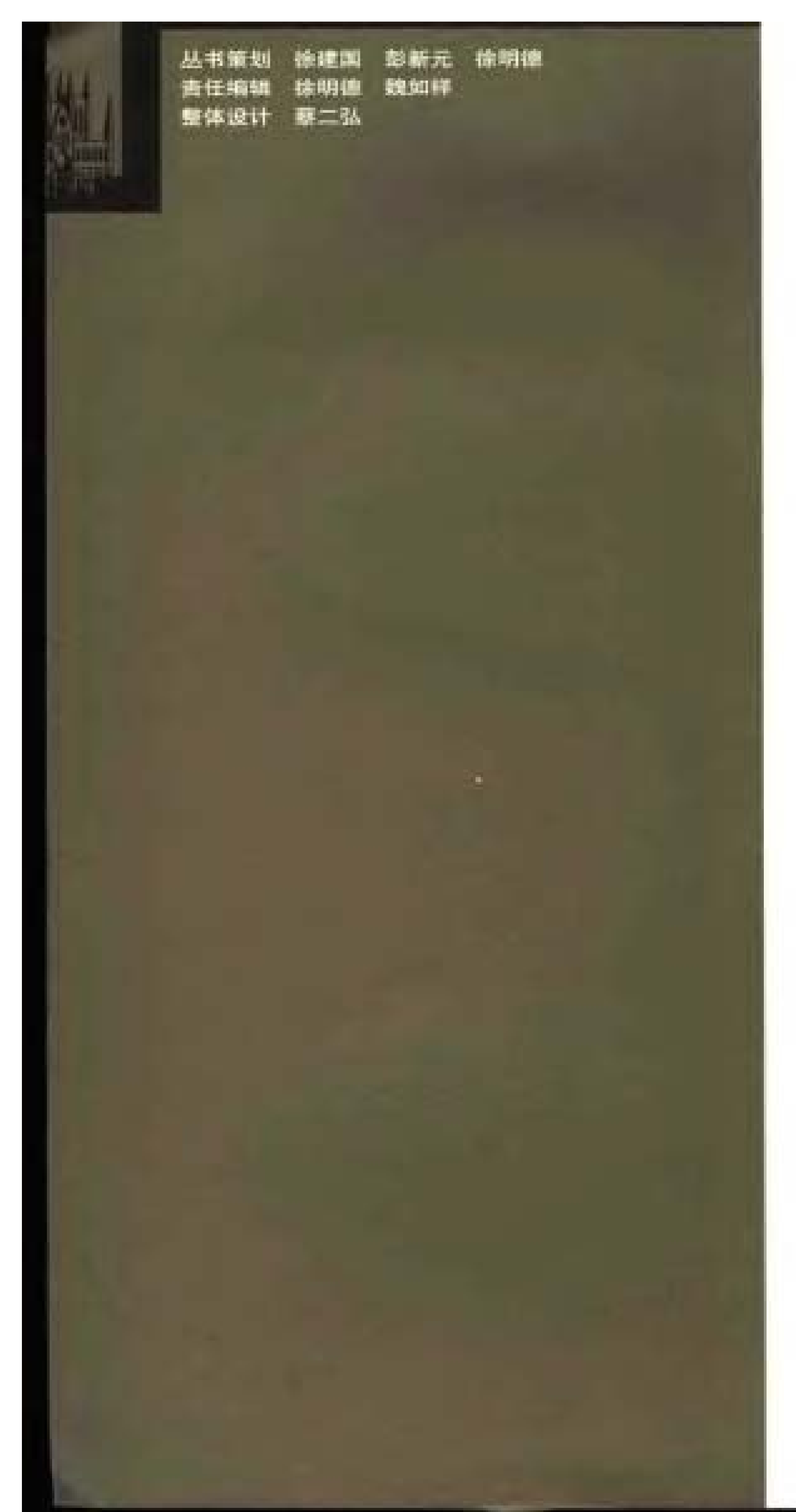
西方哲学经典命题 / 尹星凡等著．—南昌：江西人民出版社，2006.6
(西方经典命题丛书)
ISBN 7-210-03387-4

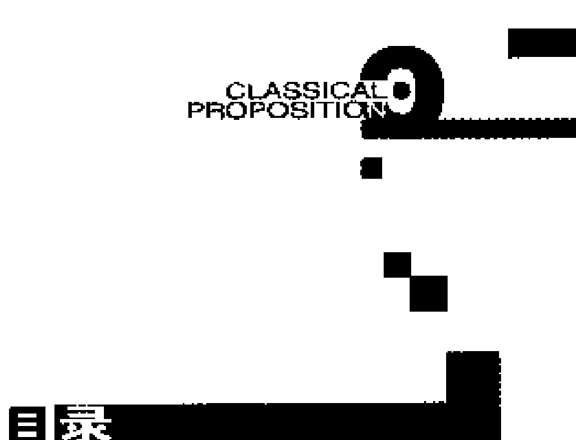
Ⅰ.西…　Ⅱ.尹…　Ⅲ.哲学-研究-西方国家
Ⅳ.B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 062825 号

西方哲学经典命题
尹星凡　等著
江西人民出版社出版发行
江西新华印刷厂印刷　新华书店经销
2006 年 6 月第 1 版　2006 年 6 月第 1 次印刷
开本:880 毫米×1230 毫米　1/32　印张:12.125
字数:330 千　印数:1-4000 册
ISBN 7-210-03387-4/B·123　定价:25.00 元

江西人民出版社　地址:南昌市三经路 47 号附 1 号
邮政编码:330006　传真:6898827　电话:6898893(发行部)
E-mail:jxpph@tom.com　web@jxpph.com


丛书策划　徐建国　彭新元　徐明德
责任编辑　徐明德　魏如祥
整体设计　蔡二弘



目录


CLASSICAL
PROPOSITION



水是世界的本原

"水是世界的本原"是泰勒斯(Theles)提出的经典命题。

众所周知,在西方,哲学诞生于古代希腊,而泰勒斯是希腊哲学史上的第一位哲学家。他生活于伊奥尼亚的米利都城邦,具体的生卒年已经不可考。其实,古希腊的许多哲学家的生卒年都无法确切地考证,所以,人们一般用他们的"鼎盛年"这个说法来大致地标志他们生活的时期。所谓"鼎盛年"是指他们一生中的某些重大事件发生的年份。泰勒斯的鼎盛年是在公元前585年,据说,在这一年,他预言的日食真的发生了。他开创的学派也称为"米利都学派",这也是哲学史上的第一个学派。"水是世界的本原"这一命题也是古希腊哲学史上第一个经典的哲学命题。

在泰勒斯的时代,希腊的知识阶层对世界充满了好奇心,他们很想知道这个世界从哪里来,到哪里去。这直接导致了他们对现实的世界产生了某种程度上的漠视。例如,有一次,泰勒斯在观测星星时,没注意脚下,竟然掉进了井里,他的侍女嘲笑他只知道远在天边的事情,却看不到近在眼前的一口井,仿佛哲学家都是些好高骛远、眼高手低的家伙。其实事情远不是这样,后来,泰勒斯观测天象,预见到来年橄榄要丰收,于是,他就把城里所有的榨橄榄油的机器都租了过来。第二年橄榄果然丰收,人们都来找他榨油,于是他大大地赚了一笔。这说明,哲学家并非没有能力去做赚钱之类的实际事情,只不过他们的志趣不在这里而已。

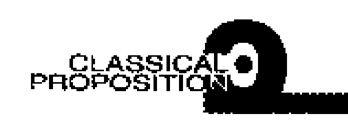
在泰勒斯看来，现实的世界是变动不居的，这样的世界并不值得我们去追求，真正值得我们去追求的是在这个变动不居的世界背后的那个不变不动的支撑物，它就是整个世界的本原，泰勒斯认为这个本原是水。世界上的万事万物，包括这个世界本身都是从水演变而来的，最后还要复归于水。

应该说，单就以水作为世界的本原来说，并没有多少奇特之处，因为有好多民族的上古神话传说中都流传着关于水，尤其是大洪水的故事。水既能毁灭这个世界，也能生成这个世界。但是，作为第一个哲学家和第一个哲学命题，泰勒斯和他的水本原论拥有一些本质上不同于神话的地方。

首先，泰勒斯用水来说明整个世界，这意味着，当他想给予这个世界以一个完整的解释时，不再到这个世界之外去寻找原因，宗教神话中创造这个世界的神被他直接排除到了视线之外。作为本原的水就是内在于这个世界之中的。虽然我们不能把泰勒斯的水同日常生活中的水等量齐观，但它无论如何都不是在这个世界之外的。总而言之，泰勒斯试图用这个世界本身来解释这个世界，从而从本质上摆脱了宗教、神话的世界观。

其次，希腊的本原观念，并非仅仅意味着原始的质料，它还有构成事物的根本原则的意思。因为一个简单的道理是，砖头是构成房子的材料，但单靠砖头本身并不能形成房子。本原则同时具有原始的材料和使材料构成事物的能力，换句话说，这个世界的本原就在这个世界之内，这个世界是自身生成和演化的。

从今天的观点看来，尽管泰勒斯关于世界的本原的观点是非常粗糙的，但可以肯定的是，他试图摆脱宗教、神话的影响来思考、说明这个世界的思路、做法却足以开启日后的哲学与科学的世界观。当然，泰勒斯和其他希腊早期的哲学家一样，并不是严格意义上的无神论者，也不是严格意义上的唯物主义者或者唯心主义者。按照亚里士多德的说法，泰勒斯认为磁铁体内有灵魂，所以它才能



吸引铁，而且，万事万物中都充满了神。在今天看来，这种把物质与心灵、思维与存在不加严格区分的做法是当时的思想发展水平所使然。

（作者：孙增霖）

观众才是奥林匹克运动会上最伟大的人

这是毕达哥拉斯的经典命题。

毕达哥拉斯生于萨摩岛的一个富商家庭，鼎盛年大约在公元前523年。由于不满当地僭主的统治而离家出游埃及和巴比伦等地。年长后定居意大利南部的克罗顿城，并在那里建立了煊赫一时的集哲学、数学、宗教和政治于一体的教派。像当时的许多宗教派别一样，它也有许多在今天看来颇为奇特的教规，比如：禁止吃豆子，不能在大路上行走，东西掉了不能捡，不能吃整个的面包但又不能把面包剖开等等。毕达哥拉斯本人在活着的时候就备受弟子的尊崇。据说，当他发现了后来以他名字命名的几何定理之后，曾经举行过一个盛大的仪式加以庆祝，席间杀死了上百头牛用来献祭。毕达哥拉斯本人似乎也自视甚高，因为他曾经说过：既有人，又有神，也还有像毕达哥拉斯这样的生物。在他身后不久，弟子们干脆把他当成神来崇拜。他的弟子们也确乎颇具宗教热忱，据说有不少人不惜拼上性命，仅仅是为了保护一块豆田免遭践踏。毕达哥拉斯生前并未留下任何著作，但据说他是第一个使用"哲学"一词的人。

毕达哥拉斯提出的"观众才是奥林匹克运动会上最伟大的人"这一命题不仅在今天，即使是在当时看来也是很奇怪的。在今天，奥林匹克运动会上的胜利者会得到人们英雄般的崇拜，而这一传统的始作俑者正是古希腊人。在古希腊，奥林匹克运动会有



着远远超过今天的重要性，人们甚至一直用奥林匹克运动会比赛的日子来当做纪年的标准，说某某人是诞生于或卒于第多少届奥林匹克运动会期间。奥林匹克运动会是全希腊人的节日，其间产生的各项比赛的冠军自然也就成了全希腊人的英雄。作为一个希腊人，毕达哥拉斯不可能不清楚这一事实，但他为什么会反其道而行之，认为观众才是真正伟大的人呢？观众之伟大又伟大在哪里呢？

对一场比赛，包括奥林匹克运动会和其他任何形式的比赛进行简单的分析，我们会发现，在运动员和观众之间有着一种关键性、本质性的对立，即运动员是动态的行动者、实践者，而观众则是静态的观察者、思考者。正是这种对立构成了毕达哥拉斯提出这一命题的直接原因。当他说观众是伟大的时候，他选择的是一种静态的生活，静态的世界观，对于他来说，静高于动，沉思高于实践。

之所以做出这样的选择，这要从毕达哥拉斯及其学派的思想渊源谈起。在前面已经提到，毕达哥拉斯学派具有很强的宗教色彩，但这种宗教色彩的来源却不是希腊本土的传统宗教。以奥林匹斯山诸神为代表的体系在毕达哥拉斯的思想中没有像他们在普通的希腊民众那里那么高的地位，所以，他和他的弟子们对成为奥林匹斯山诸神的宠儿，也就是说，对成为奥林匹克运动会上的优胜者没有多少兴趣。相反的，他们的灵感更多的是来自更为原始的迪奥尼索斯崇拜和奥菲教。迪奥尼索斯是希腊神话中的酒神。在神话传说中，他是宙斯和凡间女子的儿子，发明了用葡萄酿酒的方法。不言而喻，对他的崇拜里面有着很强烈的沉醉的成分。奥菲教的创始人相传是奥尔弗斯，他是希腊神话中著名的音乐家，传说他的音乐和歌声甚至能够感动草木树石、飞禽走兽。如果说奥林匹克运动是对身体的锻炼，那么音乐就是对灵魂的陶冶。如此一来，奥菲教加上酒神崇拜的内容，就变成了毕达哥拉斯学派的灵魂的沉醉状态。这种沉醉显然不属于身体的运动，而是理论的沉思。

因此，我们可以说，奥林匹克运动会上的观众之所以伟大，是因为他们是沉静的观察者和思考者。

毕达哥拉斯的这种思想对希腊哲学的影响是相当深远的，柏拉图的哲学王首先是一个沉思者，是因为不得已才去当王，亚里士多德认为沉思的生活才是最好的生活，神本身就是一个思想者的思想，而这一传统又构成了整个西方哲学史的主流。

（作者：孙增霖）



万物皆数与美是和谐

毕达哥拉斯学派认为，世界的本原是数。这是一个颇为有趣的命题，因为从表面上看，它把物质的世界归结为某种非物质的数字，看上去是违反人类的常识的。

我们知道，前苏格拉底哲学一般被称作是宇宙论哲学或本体论哲学，它们探讨的一个中心的议题是世界万物的本原是什么。比毕达哥拉斯学派稍早的一些学派以及同时期的米利都学派面对的是同样的问题，对此，泰勒斯的回答是水，阿那克西曼德的回答是无限者，阿那克西美尼的回答是气。从他们的回答来看，这些更具有科学家气质的哲学家们把世界的本原归结为某种物质性的东西。但是，这样的回答在毕达哥拉斯看来是有点问题的，因为物质世界具有令人眼花缭乱的多样性，用某个单一的物质去解释其他物质的生成会面临着诸多难以克服的困难。比如以泰勒斯的水为例，水可以用它的蒸发来解释气的生成，或者用它的凝结来解释冰的生成，但问题是这些变化有某种同质性。就是说，水、气、冰在本质上是同一的，它们不过是同一物质的不同形态。而一旦碰到异质，尤其是完全相反的性质的事物的生成时，单一的物质往往无能为力。比如，用水就很难解释火的生成。其实，在米利都学派内部也意识到了这一问题，但他们的改变始终是沿着改良的路子走的，没有实质性的变化。毕达哥拉斯则不然，他认为，靠物质性的东西来解释物质性的世界是远远不够的，必须找到某种更为抽象的东

西，这就是数。

那么，什么是毕达哥拉斯学派的数呢。作为万物的本原，数肯定不是今天的阿拉伯数字，也不是任何只具有单纯的计数功能的数字。这里的数具有某些特定的含义，代表着某种特定的东西。按照他们的说法，一是点，两点构成线，三点构成面，四点则构成（锥）体，最终由此形成了万事万物。当然，这种解释绝非是天衣无缝的，因为在这里还只是谈到了几何，点是几何意义上的点，线是几何意义上的线。也就是说，人们很容易提出这样的问题，既然纯粹几何学意义上的点、线、面等等是抽象的，在现实生活中是找不到的，那么就没有理由说现实的世界是由它们构成的。然而毕达哥拉斯学派的回答同样有道理，他们认为，数正因为它的抽象性所以才具有更大程度的普遍性。具体事物因其具体，往往无法解释更大范围的东西，而抽象的数则可以作为一种放之四海而皆准的原则，从更根本的层次上解释世界万物的生成。

毕达哥拉斯学派的解释是否合理，我们可以放在一边。如果从人类思想发展史的角度看来，应该说，从米利都学派的物质性本原到毕达哥拉斯学派的数是一种进步，因为这表明了思想的抽象程度的加深。

毕达哥拉斯学派之所以把数作为本原的一个原因是，可以用数解释现实的世界。但仅仅如此还不能表达他们对于数的全部的看法，他们还进一步规定：一代表宙斯，是诸善之源；二是该亚，是诸恶之源；三是……应该说，走到这里就不是单纯的解释世界了，这些伦理概念的出现意味着并不是所有的数都是值得追求的，真正有价值的东西是由数而来的和谐。所以，他们提出了两条著名的格言：什么是最智慧的？数。什么是最美好的？和谐。据此，毕达哥拉斯和他的弟子们测定了琴弦的长短和谐音的关系，发现了音程之间的比例等等。从数字和音乐之间的关系上进一步说明数不仅是物质事物的本原，同时也是非物质性（如音乐）事物的本原。



当然，对于毕达哥拉斯学派来说，谈到和谐，那么就不仅仅是数的比例和诸音程之间的关系问题了。这里还牵涉到了更深层次的和谐：灵魂的和谐。在解释毕达哥拉斯学派的前一个命题“观众是奥林匹克运动会上最伟大的人”时，我们已经知道，毕达哥拉斯学派思想的重要源头之一是奥菲教，而奥菲教的源头则跟来自中东地区的拜火教有着千丝万缕的联系。后者的一个重要的观点是用光明与黑暗的对立来解释世界历史，这一点延伸出了理性与非理性、灵魂与肉体的对立。肉体作为灵魂的禁锢是可悲的，因此，灵魂要想摆脱轮回，就必须抛开肉体，不再受其羁绊，这时候才能真正找回自己的和谐。

总而言之，数所具有的这种普遍性使数学成为更为基础的学问，它不仅在使其他学科得以量化的基础上变得更为精确，甚至在一定程度上决定了其他学科后来的发展方向。它对于纯粹的形式化的强调，更使它具备了使人的思维能力得到锻炼的功用，这一点在哲学史上的影响是巨大而深远的。

（作者：孙增霖）

神是人按照自己的形象造出来的

这是克塞诺芬尼的著名命题。克塞诺芬尼是南意大利的爱利亚学派的第一位代表人物。他生于伊奥尼亚的科罗封城邦，鼎盛年在公元前540年左右。他是一个游吟诗人，曾游历过许多地方，最后定居于意大利的西西里。他的著作，现在仅留下一百一十八行诗歌。

在克塞诺芬尼的时代，希腊传统的神人同型同性论仍占据着主导的地位。顾名思义，所谓的神人同型同性论指的是人跟神具有相同的外貌和相同的品性。也就是说，奥林匹斯山上的诸神除了拥有不死之躯之外，其余跟人没有本质性的区别，最多就是他们的能力更大一些，能够在一定程度上左右人间事务而已。虽然神人同型同性论是希腊本土神话和宗教的一个特征，但它同时也表达了许多古代神话传说的一种共性，许多有着悠久历史的神话传说中都赋予了神以人的形象，最多不过是加上了某种程度的变形，在神的品性方面也是一样。克塞诺芬尼认为，这是极其值得怀疑的一种做法。他认为，这样只能表明一点，那就是，这些神是人制造出来的。他曾经说过：世人都认为神祇是和他们自己一样是诞生出来的，穿着与他们一样的衣服，并且有着同样的声音和形貌……其实，假如牛马和狮子有手，并且能够像人一样用手作画和创造艺术品的话，马就会画出马形的神像，牛就会画出牛形的神像，并各自按着自己的模样来塑造神的身体了……埃塞俄比亚人就说



他们的神的皮肤是黑的，鼻子是扁的，色雷斯人就说他们的神是蓝眼睛、红头发的。

显然，克塞诺芬尼不认为神和人具有相同的外貌，同时，他也不认为神和人具有同样的品性。首先是基于道德的理由。因为如果神人同性，那么人的优点和缺点神同样都有，而且由于神的能力远超人类，他们的缺点也会以同样的程度而放大，这样的神显然不是哲学家能够容忍的。那么，是否能说克塞诺芬尼是一个无神论者呢？答案当然是否定的，因为，他相信我们可以称之为理性的、非人格的神。在他看来，这个世界上只有一个神，他是全知全能的。这个神是不动的，仅凭他的思想就可以左右一切。他没有生成和死灭，是超出时间之外的纯粹的现实性。显然，在克塞诺芬尼看来，神既没有人的形象，也没有人的品格。他的神是一个很抽象的神。现在我们看到，后来的哲学家们提到神的时候，他们多半是在克塞诺芬尼的意义上使用这个词的。

克塞诺芬尼关于神的观点直接影响到了他对于真理的看法。显然，全知全能的神肯定拥有全部的真理，而在我们这个变动不居的世界上，人类最多只能拥有某种形式的意见。所以，克塞诺芬尼强调指出，关于神灵和一切事物的确凿真理，现在没有人知道，将来也没有人知道。即使有人偶然说出了一些极正确的真理，但他自己也是不会知道它的，对此，普天之下除了猜测之外就没有什么别的东西。在这里，克塞诺芬尼把真理和意见直接对立了起来，这一做法直接影响到了他之后的巴门尼德。

（作者：孙增森）

世界是一团永恒的活火

火对于人类社会的进化起着重要的作用，古希腊人对于火也极为推崇。在古希腊悲剧家埃斯库罗斯写的《被缚的普罗米修斯》中，英雄普罗米修斯给人们从天上盗来了圣火，人间才有了智慧与文明，因此，火在古希腊就代表着光明与智慧。而在古希腊哲学家中有人把火视作是万物的本原，就是很自然的了，这就是赫拉克利特认为的"世界是一团永恒的活火"。据推测赫拉克利特（Herakleitos，鼎盛年约在公元前501—前504年）所生活的年代要比埃斯库罗斯（约公元前525—前456年）早，或许我们可以认为，赫拉克利特对火的推崇，影响到了埃斯库罗斯，使之写出了这一著名的悲剧。从表面上看，火与气、水似乎都是一种具体的东西，它们之间并无多大的差别。但是，值得注意的是，赫拉克利特的火本原，既有具体的含义，又有抽象的意义。因为，科学研究早已揭示，火并不是一种实际的、具体的物质，而仅仅是一种燃烧过程，赫拉克利特只不过借助火这个词来表述当时古代的希腊人对人、对社会、更主要是对自然的一种认识，但鉴于当时人的思维能力，无法用更确切的语言来表达，而只能借用火来作象征性的表述。因此赫拉克利特的火就与我们现在所理解的火的含义多少有些不同。

赫拉克利特在当时就以学问精深而著名，且又出身高贵，但他并不为当时的人们所喜爱，被后人称为"哭"的哲学家，原因就在于他是一个恃才傲物的人。他瞧不起当时的芸芸众生，而只看得

起他的一个朋友赫尔谟多罗，他甚至连荷马也瞧不起，声称应该把荷马从赛会中赶出去，并且抽他一顿鞭子。晚年，他离群索居，靠吃草根树皮生活，由于营养不良，最后死于水肿病。他的文章晦涩难懂，又多是短短的寓言体，因而其中的含义就被蒙上了一层神秘的色彩，后来的哲学家也有把他视作是神秘主义者的。由于年代久远，他的著作已经佚失，仅有一些残篇在后来的一些哲学家如辛普里丘等人的著作中有所转述。

把赫拉克利特的火当作是一种过程来理解，这是黑格尔的观点。他对赫拉克利特的这种火的含义推崇备至："了解自然，就是说把自然当作过程来阐明。这就是赫拉克利特的真理，这就是真正的概念。因而对于我们是很明显的，赫拉克利特不能说本质是空气或水之类的东西；因为它们自身（这是首要的）不是过程。而火则是过程；因此他把火认作最初的本质，——这就是赫拉克利特的原理的实在形式，自然过程的灵魂和本质。"①

既然火是万物的本原，那么，万物与火的关系就是："万物都等换为火，火又等换为万物，犹如货物换成黄金，黄金又换成货物一样。"②而火的转换过程又分为上升的道路和下降的道路："火生于土之死，气生于火之死，水生于气之死，土生于水之死。——火死则气生，气死则水生。——土死生水，水死生气，气死生火；反过来也是一样。"③这样就形成一种上升和下降的道路：由土到水，由水到火，这是上升的路；反之，则由火到水，由水到土。这种过程在赫拉克利特看来，是周而复始，永无休止的。当火是一团不断转化的活火，代表着物质运动的一种过程时，那它就是一种抽象的存在。当火是按照一定的尺度燃烧，又按一定的尺度熄灭，并且与万物互相进行转化时，那么，它就是一种特殊性的实在。显而易见，

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1997年版，第305页。

② 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第38页。

③ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆2003年版，第21页。

火的这种周而复始的运动变化就体现在它与万物的这种转化上，也体现在它的上升与下降的道路中，这是一种特殊性体现在普遍性之中，普遍性以特殊性为表现的关系。

我们现在推崇赫拉克利特的火，是因为火的这种永恒运动还是一种客观的运动过程。他说："这个有秩序的宇宙（科斯摩斯）对万物都是相同的，它既不是神也不是人所创造的，它过去、现在和将来都永远是一团永恒的活火，按一定尺度燃烧，一定尺度熄灭。"①从这段话来看，赫拉克利特不仅具有朴素的唯物主义思想，还具有辩证法的思想。所以列宁对这段话给予很高的评价，指出："这是对辩证唯物主义原理的绝妙的说明。"②

在赫拉克利特看来，火的运动转化还是一种由宇宙理性控制下的按一定尺度进行的有规律的运动，他管这种宇宙理性或者说自然规律（中文又译为道）叫做逻各斯（logos）："火的转化是：首先化为海，海的一半化为土，另一半化为热风。（意思是说：火凭那统治一切的道或神，通过气化为水，水是世界结构的胚胎，他称之为海。从海再产生出地、天以及天地之间的东西。至于以后世界又如何返本归原，如何产生大焚烧，他明白地指出如下：）它（指土）融化为海，而且是遵照着同一个道，在原先海化为土的那个分寸上转化的。"③火的运动变化与神也是分不开的："神是昼又是夜，是冬又是夏，是战又是和，是盈又是亏。他流转变化，同火一样。"④赫拉克利特还认为，道是"支配一切的主宰"⑤，"一切都遵循着这个道"⑥。这样，道也就使逻各斯与火有了直接的关系，有火没有道，火是不完全的，有道不提火，也是不清楚的。因此，要提

① 汪子嵩、范明生：《希腊哲学史》第1卷，人民出版社1988年版，第418页。
② 列宁：《哲学笔记》，中共中央党校出版社1990年版，第390页。
③ 《西方哲学原著选读》上卷，第21页。
④ 《西方哲学原著选读》上卷，第21页。
⑤ 《西方哲学原著选读》上卷，第22页。
⑥ 《西方哲学原著选读》上卷，第22页。



火，也要论道。

由于赫拉克利特的火具有抽象的含义，是作为一种过程而不是作为一种物质实体来理解的，赫拉克利特的火的意义在现代科学中也具有了另一种含义即能量："但是变化本身并不是质料因(物质因)，因而在赫拉克利特的哲学中用火来代表它，把它当作一个基本元素，它既是物质，又是一种动力。在这里我们可以看到，现代物理学在某些方面非常接近赫拉克利特的学说。如果我们用'能量'一词来替换'火'一词，我们差不多就能用我们现在观点一字不差地来重述他(赫拉克利特)的命题"。① 火与能量具有了最接近的意义，这既是数千年前的赫拉克利特本人想不到的，也是现代物理学对它的另一种演绎。

当然，赫拉克利特本人文风的晦涩，也使后人对赫拉克利特的火以及与火有关的逻各斯作出了多种多样的解释，并可借此进行大量的个人发挥。由于赫拉克利特将火与万物的转化视作是周而复始的，一段时间燃烧，一段时间又熄灭，且"火在升腾中判决和处罚万物"②，于是被一些中世纪的经院哲学家解释为世界末日、最后审判，这种审判也是有一定周期的。与火有关的逻各斯，则被斯多亚学派视作是宇宙理性，甚至神，也被黑格尔用作概念、理性、绝对观念。逻各斯也是现代哲学家海德格尔的著作中常用的词。至于它到底与赫拉克利特的原意有多少符合，到底有多少个人的发挥，也是一个难以说明的问题。总之，赫拉克利特的火本原代表了人类思维从具体向抽象的一个必经的过程，也体现了古希腊辩证法的最高水准，它大大超越了当时人们的认识水平。

(作者：郭　斌)

① 《希腊哲学史》第1卷，第424页。
② 《古希腊哲学》，第37页。

人不能两次踏进同一条河流

在中文中，我们喜欢用“似水流年”这一词来比喻时间像湍急的水流一样飞逝，而时间又总是与运动相联系的，因而，水流也可以形容为运动。在古希腊哲学中，将水流与运动联系在一起的人是赫拉克利特。他提出：“人不能两次踏进同一条河流。”①在赫拉克利特看来，人不能两次踏进同一条河流，是因为“照赫拉克利特说，也不能两次摸到同一个一模一样的变迁实体，由于变化剧烈、迅速”。② 因此，万物流变，无物常住。一切存在着的东西就像是一条河流，在人们面前总是新鲜的，而不是一成不变的，这就如“太阳每天都是新的，永远不断地更新”③一样。赫拉克利特通过“人不能两次踏进同一条河流”这一命题，指出了万物包括我们自身都处在永恒的运动之中，把运动当成是普遍的、绝对的，这就为古代朴素辩证法的创立作出了突出的贡献。对此，列宁指出：“如果恰如其分地阐述赫拉克利特，把他作为辩证法的奠基人之一，那是非常有益的。”④

赫拉克利特之所以能提出这一命题，还与当时古希腊的状况

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆2003年版，第23页。

② 《西方哲学原著选读》上卷，第23页。

③ 《西方哲学原著选读》上卷，第23页。

④ 列宁：《哲学笔记》，中共中央党校出版社1990年版，第385页。



有关。那时，赫拉克利特所在的爱菲索城和另一城市米利都处在波斯国王的统治下，而米利都又发生了反波斯的暴动，但因为兵力不如波斯强大，因而遭到波斯的残酷镇压。爱菲索城虽然未因此事受牵连而遭波斯的破坏，但此时整个希腊都面临着与波斯进行大决战（也就是后来所发生的由斯巴达和雅典领导的希波战争）。在山雨欲来风满楼的紧张局面中，希腊动荡不定、变化多端的政治局势不可能不对爱菲索城中的赫拉克利特有所影响，使之以哲学格言的形式反映出来，这一方面反映在他的万物流变的思想中，另一方面反映在他的矛盾斗争及对立统一的思想中。

在赫拉克利特看来，自然界的万事万物都是从对立的东西中产生出和谐："自然也追求对立的东西，它是用对立的东西制造出和谐，而不是相反的东西，例如将雌雄相配，而不是将雌配雌、将雄配雄；联合相反的东西造成协调，而不是联合一致的东西。"①这就是对立面之间相反相成的关系。而事物之中的对立面又是相互依存的："如果没有不义，人们也就不知道正义的名字。"②对立面还是可以相互转化的："我们身上的生和死、醒和梦、少和老始终是同一的。前者转化，就成为后者，后者转化，就成为前者。"③赫拉克利特还看到了对立面之间的矛盾斗争："战争是普遍的，正义就是斗争。一切都是通过斗争和必然性而产生的。"④当然，对立面的这一切变化也导致了事物是处在永恒不灭的运动状态之中的论断。

赫拉克利特关于万物流变的思想，受到了马克思列宁主义经典作家的高度赞赏，恩格斯指出：当我们深思熟虑地考察自然界或人类历史或我们自己的精神活动的时候，首先呈现在我们眼前的，

① 《西方哲学原著选读》上卷，第 23 页。
② 《西方哲学原著选读》上卷，第 24 页。
③ 《西方哲学原著选读》上卷，第 22 页。
④ 《西方哲学原著选读》上卷，第 27 页。

是一幅由种种联系和相互作用无穷无尽地交织起来的画面，其中没有任何东西是不动和不变的，而是一切都在运动、变化、产生和消失。这个原始的、素朴的但实质上正确的世界观是古希腊哲学的世界观，而且是由赫拉克利特第一次明白地表述出来的。

一切都存在，同时又不存在，因为一切都在流动，都在不断地变化，不断地产生和消失。当然，赫拉克利特承认在万物流变中事物还是有相对静止的一面，因为他提出的"人不能两次踏进同一条河流"的"人"强调的是同一个人，这与他的学生克拉底鲁就有所不同，因为克拉底鲁认为人一次也不能踏进同一条河流。因此列宁说："这位克拉底鲁把赫拉克利特的辩证法弄成了诡辩……他说：什么都不是真的，关于任何东西都不可能说什么。从辩证法中得出否定的（而且仅仅是否定的）结论。赫拉克利特的原则则相反：'一切都是真的'，一切东西中都有（部分）真理。克拉底鲁只'动了动手指头'来回答一切，他指出：一切都在运动，关于任何东西都不可能说什么。"①

毋庸置疑的是，赫拉克利特的万物流变的思想，当然也会影响到他的认识论，使他在认识论的取向上更推崇恒定不变的理性认识："最优秀的人宁愿取一件东西而不要其他的一切，这就是：宁取永恒的光荣而不要变灭的事物。"②加上他本人一贯的孤芳自赏性格，就使他容易贬低普通大众的认识能力，而认为那难以认识、又能驾驭一切知识和思想的智慧即理性知识只能为少数精英所掌握，因此他在认识论上更倾向于那些只能为少数人所获得的理性认识就不令人感到奇怪了。而他提出的这种万物流变的思想，对于以后希腊哲学家们贬低意见即感性认识，更重视思维与理性认识也提供了理论基础。因为，既然万物都在流变着，我们对外界万

① 《哲学笔记》，第384页。

② 《西方哲学原著选读》上卷，第28页。

物的感觉也是不可靠、不确定的，是处于流变状态中的，因此真理就不可能来自于感性认识。要追求真理，就只有去追寻那些在流变的万事万物背后永恒不变的存在和思想，以得到确定不变的理性认识，方能获取永恒的真理。这就使理性认识凌驾于感性认识之上，形成了理性认识与感性认识的对立。

同时，在现代哲学上，由于运动是与时间相联系的，因此，赫拉克利特的“人不能两次踏进同一条河流”的论题，还含有时间的意义。当我们看见有的著作中提到“赫拉克利特之流”时，正是这种意义。这正如黑格尔所说：“当赫拉克利特不停留在对‘变’加以逻辑的说明，而要给他的原则以存在的形态时，那么，时间的形式必然首先呈现；因为正是在感性和直观中时间是最初作为变而呈现的东西，时间就是变的第一种形式。时间在直观中是纯粹的变。时间是纯粹的变化，是纯粹的概念，是从绝对的对立中和谐地产生的单纯之物。”①也就是说，在赫拉克利特的论题中，时间是与物质的运动联系在一起的，这种时间就是由主体的人对客观物质世界的运动所切割而形成的客观时间。人不能两次踏进同一条河流，这是因为河流中的水总是时时刻刻在流动着，当人第二次踏进河流时，接触到的水流已经不再是第一次踏进河流时的水流了，而人却是不变的，这样，人就“作为我保持自我同一性的负载者”，②而水流就成为了相对于人而言的变易者，在人第一次与第二次接触水流这两点之间的瞬间就被分割出来了，客观的时间就在对水流的变易中得以确定。因此，赫拉克利特的这一论题就对客观时间作出了确定。人的这种同一性与胡塞尔的主观时间相对应：“且让我们看一支粉笔。我们闭上眼，然后再睁开”。③ 这种主观时间

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1997年版，第394页。

② 威拉德·蒯因：《从逻辑的观点看》，上海译文出版社1987年版，第60页。

③ 埃德蒙特·胡塞尔著，杨富斌译：《内在时间意识现象学》，华夏出版社2000年版，第10页。

是以粉笔为同一性而得以确定的，而人在这里就成为了对粉笔而言的变易者。这种主客观时间的不同是由同一性（即相对静止者）对立的变易者是主体自身还是外在于主体来确定的。

（作者：郭　斌）



存在是惟一的

这是巴门尼德的著名命题。巴门尼德生于爱利亚，是爱利亚学派最著名的代表人物，曾以《论自然》为名写作了一组哲理诗。在爱利亚，巴门尼德不仅是一个著名的哲学家，同时也是一个出色的政治家，据说，他曾经为爱利亚立法做出了重大的贡献，并因此而赢得了当地人民的尊重。

在哲学上，巴门尼德所关心的问题仍然是世界的本原是什么。他的回答是存在，而且是惟一的存在。

在《论自然》中，巴门尼德借女神之口提出了两条尖锐对立的路线：真理之路和意见之路，前者指向存在，而后者指向非存在。真理之路坚持的是如下原则：存在者存在，它不可能变成非存在；不存在者不存在，它不可能变成存在。与之相对的意见之路则正好相反，后者基本上指的是我们用感官所把握的世界。应该说，在追求变中的不变方面，巴门尼德延续了自哲学诞生以来的传统，但在对待变化的态度上，他同赫拉克利特针锋相对。这是因为，巴门尼德的存在是永恒的，它过去是、现在是、将来还是这个样子。为此，巴门尼德给出了一个逻辑化的证明。按照这一论证，存在要么是永恒的，要么是被产生的。如果是后者，那么存在要么是由存在产生的，要么是由非存在产生的。如果说存在是由存在产生的，那么只能说明存在一直存在；如果说存在是由非存在产生的，那么非存在必定存在，这在逻辑上是非常明显的自相矛盾，因此，存在不

可能由非存在产生。

既然存在不可能由非存在产生，而非存在又不存在，那么很显然，存在是惟一的。

应该说，存在是一，这种思想是属于希腊哲学的传统的。巴门尼德的不同之处在于，他的这个一是一种在外部没有任何对立面，在内部根本不可分割的一。首先，跟存在对立的必定是非存在，而非存在根本不存在，因此，在存在之外不可能有任何东西；其次，存在是不可分割的，因为，如果可以分割，那么就意味着在存在内部有空隙，而空隙则意味着某种不同于存在的非存在，这就等于说，存在内部有非存在，这在逻辑上也是讲不通的。因此，存在必定是处处坚实而不可分的。

存在是惟一的，还表现在思维与存在的统一性上。存在是可以思想和表达的。这里涉及了巴门尼德的一个非常重要、影响极为深远的观点：我们不能知道什么是不存在的，也不能说出它来，因为能够被思维的和能够存在的是同一回事。能够被思维的事物与思想存在的目标是同一的；因为我们绝不能发现一个思想是没有它所要表达的存在物的。在今天看来，首先，这一观点是关于思维与存在的同一性的最初的表达。当然，它是思维与存在的一种无过渡的直接的和抽象的同一。需要注意的是，当巴门尼德说能思维的与能存在的是一回事时，他并不是说一个人的思维决定了他的存在，或者反过来，一个人的存在决定了他的思维，在巴门尼德的时代，唯物主义和唯心主义的区别远没有现在这样泾渭分明。巴门尼德的这种同一的原则对以后的哲学家影响极大，在亚里士多德的学说中很容易发现这一同一。其次，这里出现的不仅仅是思维与存在的同一，还涉及到了对于思维与存在的表达，即人类的语言。在巴门尼德看来，无论这种语言是否被说出，它只要是语言，必定就对应着某种形式的存在。这有点像中国的一句成语所说：言之有物。不存在的东西，人们根本无法说出。

巴门尼德明确提出存在概念来代替早期自然哲学家们的物质性本原，这在哲学史上是一个巨大的进步，从此之后，无论哲学家们怎样理解存在，它都是哲学研究的最核心的内容。

（作者：孙增霖）

人是万物的尺度

哲学在古希腊是追求智慧的学问，在古希腊追求智慧的人当中，有一个特殊群体是值得注意的，他们就是智者，也就是相当于现代的学者。智者这一群体的产生是与当时古希腊特别是雅典的民主制度直接相关的。在这种民主制度之下，每个具有公民权（不包括奴隶和妇女）的个人都有一份处理和参与城邦管理的公平权利。不管是城邦的内政外交，还是公民之间的大小纠纷、争端，必须经过当事人或不同观点人们之间的论辩，才能由公民们或者公民代表们以投票这种方式来裁决判定。这就有点像现代西方社会中的法庭和议会上的情形那样。而要在这种民主制度中显示出自己的能力，抑或是为自己谋取利益、得到公平，就必须具有良好的口才和辩才，才能说服那些具有投票权的公民们来支持自己的主张。因此，具有演讲、辩论等良好的语言表达能力就被当时的希腊人认为是有文化教养的表现，也是当时公民们尤其是青年们热烈追求的时尚。但那时并没有一个专门的职业教育机构也就是固定的学校来承揽这些教育任务，只能由一些由一个城市到另一个城市、不具有固定教学场所的智者们担负起传授这些政治技艺的工作。他们不具有一致的哲学观点，也没有相同的师承学派，政治观点也多有不同，不过他们大都口才极好，擅长论辩，专以传授青年们逻辑、修辞、伦理等来获取收入，以为职业。这些智者中最卓越者当是第一个称自己为“智者”，从而也为“智者”这一职业命



名的普罗泰戈拉（Protagoras，约公元前 480—前 410 年）。他不仅是当时赫赫有名的智者，还是一个哲学家，因为他提出了"人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度"①，也就是我们现在将之简化为"人是万物的尺度"的命题。这是一个相对论的命题，也是一个怀疑论的论断。

在普罗泰戈拉看来，由于外界事物是始终处于运动之中的，人是用个人的感觉来感知着这种运动的，我们的感觉亦随着这种变动而变化，这就产生了两个同步变化的内容，一个是感觉活动自身，一个是感觉所感知到的内容。感知的内容来自个人的感觉活动，而不是对事物本身的认识。因而我们不可能认识事物的本质，而只能从个人的瞬间感觉或现象来认识事物。这样，事物在每个人面前的"显现"和现象就等于人对它的"感知"，"因而可以说，对于每个感知者来说，事物就是他所感知的那个样子"②，"现象和感觉是一致的"，人的感觉就成为了衡量事物的唯一尺度。所以，"对我来说，事物就是对我所呈现的样子，对你来说，事物又是对你所呈现的样子，而你我都是人。"③这就是人是万物的尺度的原意。

从普罗泰戈拉这个论题的原意中，我们首先得出的是相对论的推论。由于感觉是随时随地在变动着的，我们也就处于一种相对状态之中。事物到底是什么样的，只能根据每个人那一瞬间的感觉来认识，从每一个人在那瞬间与该事物的关系来定。风本身也就无所谓冷不冷，而只能根据人们当时感觉的冷热而定。当某个人本身觉得冷时，冷风当然对他来说就很冷，而如果某个人当时并不觉得冷，风即使很冷，对他来说也并不是很冷。一切感觉无非都是这样。因此，不存在什么对人们普遍有效的知识，而只有个人

---

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 2003 年版，第 54 页。

② 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社 1989 年版，第 181 页。

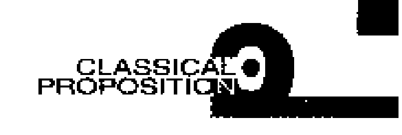
③ 《古希腊哲学》，第 181 页。

关于某时刻的现象的知识，只有对个人有效的知识，这种个人的观念和知识也仅仅是从感觉出发的，不存在着来自另外的知识。也就是说，从这个论断也可导出怀疑论的结论。

实际上，普罗泰戈拉本人正是一个怀疑论者。他在另一本书的开头写道："至于神，我既不能说他们存在，也不能说他们不存在，因为阻碍我认识这一点的事情很多，例如问题晦涩，人寿短促。"①就是这段富含怀疑论的开场白给他招来了灾难，他被雅典宣布驱逐出境，并死于流亡途中。他的著作也被放在广场上焚毁了，这就使现在的人们对他知之甚少，只能从他的论敌柏拉图和亚里士多德的著作中了解到一鳞半爪。例如在柏拉图的著作中有一篇专门论述他的《普罗泰戈拉》，还有一篇《泰阿泰德篇》，我们主要是从这两篇文章来了解普罗泰戈拉本人及其观点的。

雅典人之所以要驱逐普罗泰戈拉，从表面原因看是由于他对神的怀疑。他对神的质疑当然是提高了人的作用，贬低了神的地位，因而进一步解放了人的思想，使个人的行为不再听从神意和权威的旨意，而代之以个人的独立判断。由此出发，既然人是万物的尺度，而这个尺度又是个人的，那么，雅典的每个公民都有权独立地进行思考，有权根据自己的个人利益来公开地发表自己的意见，并在雅典的政治舞台上平等竞争，充分展现自我，而不存在着任何特殊的个人有超越任何普通公民之上的特殊权利，这就为雅典民主制的存在提供了理论根据。但由于他的这一论断是建立在感觉的基础上，而感觉又是个人的、具体的、特殊的，从这种感觉论出发，既然人是万物的尺度，这种尺度又是个人的感觉，那么，各人的利益就会像感觉一样各有不同，不存在着共同的利益，一个社会也就不可能具有共同的法律、道德、政治制度等等，而那些打着神圣的名义制定出来的道德、法律、政治等方面的制度，原来也只不过是根据某些人或某个人的需要和利益制定和废止的，并不是像原

① 《西方哲学原著选读》上卷，第55页。



来所说的那样是根据神意的要求，代表着共同的、普遍的社会利益，因为按照普罗泰戈拉的感觉论，不存在着共同的、客观的、普遍的社会利益。这就是普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”这一论题中所包含的怀疑论和相对论的必然结论。而当这些法律、政治制度等一旦脱下了神圣的外衣，变成为能够由个人来分析、判断甚至于怀疑的东西，那么，个人就可以自己的标准、自己的利益、自己的口味或者说是个人的感觉，来自行其是，没有必要再去遵循那些不符合自己利益的法律制度，不合自己意愿和感觉的道德规范，因而由这一论断所包含着的极端的个人主义就必然会对当时的奴隶主民主制度和社会产生一定的破坏作用和离心力，并由此可能导致希腊社会和民主制度的瓦解和崩溃，使之走向其反面。

从哲学上来说，普罗泰戈拉的这个命题最先遭遇到的便是认识论上的障碍。由于普罗泰戈拉将知识的来源建立在主观的个人感觉基础之上，这样，事物是否可知也就成了问题，因为主观的感觉怎么能变成客观的、普遍性的知识而为人所知呢？这种过分强调个人的感觉对判断活动的意义的观点，显然是一种片面的主观唯心主义观点。他的这种怀疑论观点则为以后的怀疑论的智者们否认事物的存在及可知性提供了进一步发挥的余地。在伦理学上，普罗泰戈拉将判断万物的尺度建立在人的感觉之上，也为昔勒尼学派中的亚里斯提卜之流提出的及时行乐的享乐主义观点提供了根据。因为根据这种感觉主义的观点，人就应该跟着感觉走，去追求一种直接现实的、瞬时满足的、感官上的肉体享受，而不应该受到任何伦理道德上的束缚，既然人是万物的尺度，而这种尺度又是人的感觉的话，就不存在所谓的伦理道德以及对社会和国家的责任感之类具有普遍性的东西了。因此，从普罗泰戈拉的这种相对论导出的观点既可以打击宗教的禁欲主义，同样也否认了正当的伦理道德的要求；既为希腊的民主制的存在提供了根据，又对当时的社会产生了不小的冲击和破坏作用，因而这个论题就是一把双刃剑。由此我们就可以理解为什么当时雅典人最终还是驱逐了

这么一位著名的学者。

假如普罗泰戈拉的这个命题中的人的尺度不是主观性的、内在的感觉（即内感知），而是人的生理性的外感知，例如我们的听觉、视觉等，这个命题还是有一定的正确性的。比如，人有十个手指头，所以我们习惯用十进制作为最基本的度量制。英文中的"Foot"一词，原意是脚，却变成了度量用的"英尺"，就说明了人的生理性因素可作为度量万物的尺度。

而如果这个尺度被视作是人的精神或意识，并且将这种意识或精神看作是具有普遍意义的，而不是个体性或特殊性的，就会意识到人是万物的尺度更深一层的含义。"人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度。"也就是说，外部世界的东西，只有为人的意识所感知到，才有存在的意义。如果不为人的意识所感知，没有进入人的意识领域，这种存在就是空洞的、毫无意义的。从这种意义来说，人的意识虽然不能决定万物的存在，但万物存在还是不存在的尺度，只能是相对于人的精神或意识而言。如果我们将人的意识的外在表现理解为人的语言，那么，这就正如奎因所言："一般地说，何物存在不依赖人们对语言的使用，但是人们说何物存在，则依赖其对语言的使用。"①因此，"存在的东西，只是相对于意识而存在，换句话说，一切事物的真理，乃是一切事物对于意识和在意识中的现象"②。

相对于意识存在的万物，就表现在一切事物都处在与人的意识发生关联的状态中而存在。由于人的意识始终是处于一种变动不居的状态中，因而，事物与自我的关系也就不是固定的，而是变动着的。因而，就不存在着永恒的真理，而只有相对的真理。某物之为某物、有某种特性，都只在于它与我们意识的关系中才能存在。从这个意义来说，人是万物的尺度，人就将自己的自我意识这

① 威拉德·蒯因：《从逻辑的观点看》，上海译文出版社 1987 年版，第 95 页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第 2 卷，商务印书馆 1997 年版，第 22 页。

个尺度去度量外界的事物，从而形成外界事物与自我的关系，通过这种种关系，我们才能形成知识，才能认识事物的特性，并对自己的意识规定内容，同时也对外界事物作出了价值衡量。因此，普罗泰戈拉的这个命题，同时又是一个价值判断的命题。

（作者：郭　斌）

同类相知与异类相知

同类相知是恩培多克勒的著名命题，异类相知是阿那克萨哥拉的著名命题。

恩培多克勒（公元前495—前435年）是西西里人，是当时的民主政治的代表人物。后来，随着民主派的失势，他远走他乡，并在云游期间创造了许多奇迹般的事件：人们相信他有操纵风的力量，他还曾经使一个去世了30天的妇人死而复生。当然，在今天看来，那些所谓的奇迹很可能是由于他掌握了许多当时并不为一般人所知的物理学原理。比如，是他第一个发现了作为一种独立的实体的空气，他还发现过一个离心力的例子。他的死也非常离奇，据说他是为了证明自己是神，而跳进了西西里的火山口。他的哲学著作主要有《论自然》和《论净化》。

阿那克萨哥拉（公元前500—前428）是伊奥尼亚的著名的哲学家，他不仅在自己的母邦赢得了巨大的声望，甚至还得到了雅典的当政者伯力克里的邀请而远赴雅典讲学。这样，阿那克萨哥拉作为第一个把哲学介绍到雅典来的人，在那里度过了他一生中的主要时期。只是到了后来，由于伯力克里的失势，阿那克萨哥拉也丧失了自己的保护人。雅典人指控他宣扬太阳是块红热的石头，而月亮是土构成的，上面有山，甚至还有人居住，这些在雅典人看来都是极端渎神的做法。为此，阿那克萨哥拉不得不又返回到自己的家乡。

所谓的同类相知来源于恩培多克勒的四根说。像他的哲学前辈们一样，恩培多克勒也关心世界的本原是什么的问题。只不过，在他看来，把世界的本原归结为一种事物是过于简单化了，真正的本原不是一个而是四个，即火、气、土、水四大元素，或称之为四根。这四根像巴门尼德的存在一样，本身是永恒的，不被产生，也不消灭。四根之间在力量上是相等的，此一时一种元素占了上风，彼一时另一种元素取而代之，以此循环，各自统治一时，却没有哪一种能够永远占据统治地位。世界万物的产生与消灭无非就是四根的组合与解体。起初一切都因友爱的力量而彼此结合在一起，不分你我，混沌一片。后来，随着争吵的力量的逐步增强，先是出现了最初的分离，即四根的分立，随后双方达成了一种均衡势态，这时候，既有分离也有结合，包括人在内的万事万物正是在此时形成的，因为每一个具体事物都是由四根按照一定的比例混合在一起的。这之后是争吵逐渐占据上风并最终胜利的阶段。这时候由于分离的力量太过强大，所有的事物都被分解开来，只剩下了构成它们的最初的四根。随后，随着友爱力量的逐渐强大，事物又开始了组合，然后在爱、憎力量的再一次均衡时，世界又形成了。如此循环往复。

同类相知说正是建立在四根说的基础之上的。既然所有的事物都是由四根构成的，那么，人也不例外。这样，由于人体内也有四根，所以，我们可以用我们自己的火感知外在的火，用我们的土感知外在的土，等等。由于双方是同类，所以在感知方面不存在障碍。就具体的感知过程而言，恩培多克勒认为，同类之相知是通过流射达成的。当外物跟我们的感官接触时，它会流射出某些极其细微的物质流，比如火焰会流射出微小的火，这些微小的流射物会压在或印在我们的感官上，由于我们的感官也部分地由火构成，因而可以通过相应的孔道使物体的火通过，从而用我们自己的火感知到这些微小的流射，于是形成了对于火的感觉。

因此，可以说，恩培多克勒把感觉性质等同于物理性质，同时

把感官运动等同于感官的生理结构,他可以说是最早的感觉论者。

而异类相知是阿那克萨哥拉的著名命题。与恩培多克勒相反,阿那克萨哥拉不认为我们是通过自己的元素来认识外来的元素,而是由热而知冷,由咸而知淡,由苦而知甜等等。这说明我们的感官不仅是被动地接受感觉印象,还可以对感觉进行比较、甄别。此外,阿那克萨哥拉认为光有感官是不够的,认识真理还需要思维。

(作者:孙增霖)



阿基里斯追不上乌龟

古希腊哲学中,有一些学者喜欢提出一些古怪的悖论如说谎者悖论、秃头悖论等来难倒人,以获取名声。芝诺就提出了四个著名的悖论。芝诺(Zenon,鼎盛年约在公元前464—前461),是古希腊爱利亚学派创始人之一的巴门尼德的弟子,并受其信任和喜爱。他提出四个悖论倒并不是为了求名,而是为了证明巴门尼德的"存在是不变的、静止的"这一观点,以反对物质是普遍运动的结论,这与我们坚持的物质运动的常识相悖,也与古希腊人当时的观点相反,而他予以论证的理由,更是苦苦困扰了人们一千多年。直到近现代,芝诺的这四个悖论才为人所破译,但隐藏在这四个悖论后面深远的哲学思想与数学意蕴,给予那些古代和现代哲学家以及数学家们的启示,则是怎么评价都不过分的。芝诺的著作基本上已失传,我们之所以得知他的四个悖论,主要是亚里士多德在他的《物理学》一书中予以了详细的论述,并进行了分析。这四个悖论的主要要点是反驳运动的存在,阿基里斯(希腊神话中善跑的英雄)追不上乌龟和飞矢不动是其中的第二条和第三条。这四个悖论分别是:

"第一个论证肯定运动是不存在的,根据是移动位置的东西在达到目的地以前必须达到途程的一半处。"

"在赛跑的时候,跑得最快的永远追不上跑得最慢的,因为追者首先必须达到被追者的出发点,这样,那跑得慢的必定总是领先

一段路。"

"如果每件东西在占据一个与它本身相等的空间时是静止的，而移动位置的东西在任何一个刹那间总是占据着这样的一个空间，那么飞着的箭就是不动的了。"

"第四个论证讲到两列物体，每列都由数目相等的一样大的物体组成，在一段跑道上以同样速度循相反的方向前进，互相越过。其中的一列原来占据跑道终点与中点之间的空间，另一列原来占据跑道中点与起点之间的空间。他认为这就可以得出一半时间等于一倍时间的结论。"①

以图解说明如下。原来的排列是：

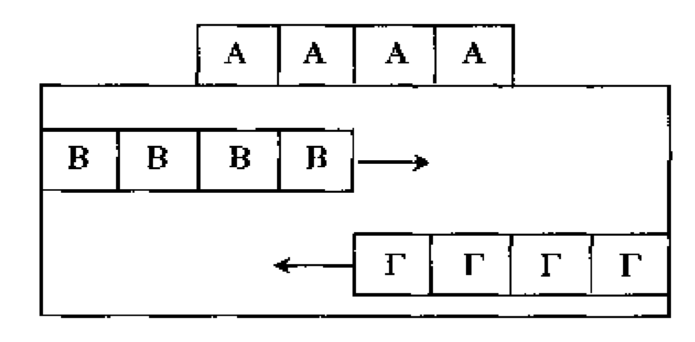


图 1

以后作相反方向的运动，变成这样的排列：

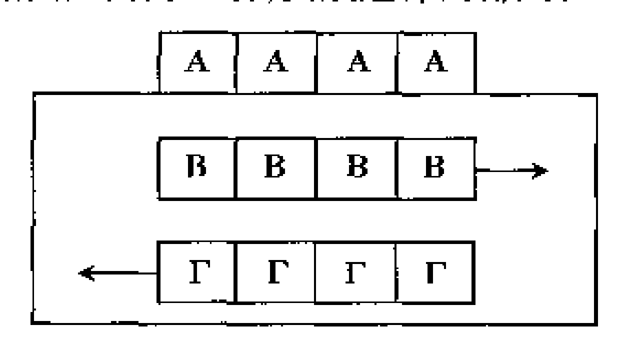


图 2

从图 1 与图 2 的对比中可以看出，第一格 Γ 走过了两格 A 和

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 2003 年版，第 34—35 页。

四格 B，相对于 Γ，B: A = 2: 1，因此，芝诺就得出结论，全部的时间和一半时间相等。

这四个悖论实际上主要是在巧妙地玩弄着时间与空间的有限与无限间的矛盾。有限与无限矛盾的怪异之处就在于有限的空间与时间只存在于我们的感觉经验世界中，而无限则存在于人们思想的虚构中，在感性现实中根本就没有无限的时间与空间。空间与时间的有限与无限之间的关系则是：感觉经验中的现实空间是有限的，它对应的是有限的时间。思想中想象出来的空间是无限的，也是无限可分的。后来，康德在他的《纯粹理性批判》中用二律背反表达了理性的这种无限性与经验的有限性之间的矛盾。

我们从第一个悖论来看。如果在达到目的地之前必须达到路程的一半，这实际上是预设了一个前提，就是这段有限的路程是无限地可以二分的，只有这样，才能永远也达不到终点。由于路程是给定的，那在这里空间就是有限的，在我们的感觉经验中，它应该是有限可分的，因此移动的物体在经过确定的二分之后终将到达终点，而原来预设的无限可分是不存在的，只存在于我们的思想中。第二个悖论则是预设了一个这样的前提：有限的路途是由无限多个点构成的，这无限多个点就在慢者和快者所经过之处。无限多个点组成有限长的线段同样是我们头脑的虚构。在我们的经验世界中，有限的路途只能配有限个点，快者也终将追赶上慢者。

第三个悖论飞矢不动，实际上预设了一个前提，就是把时间也看成是无限可分的，这样时间才能做到无限地小，小到几乎可以使"每件东西在占据一个与它本身相等的空间"，然而，每件东西所占有的空间却是有限的，以这种有限的空间再去分割有限的空间，应该也是有限的。但在悖论里，无限可分的时间对应的却是有限可分的空间。这显然是不正确的。

第四个悖论的错误在于在同一个参照系中设定了两个参照物即 A 和 B。本来，A 已被视作是静止的，那么，B 和 Γ 的运动状态只能与 A 参照得出同一标准，而不能将不同参照物特别是处于不

同状态的参照物来对比。参照物状态不一样,得出的结果当然就不一致。这就好比华氏温度和摄氏温度不同,是因为一个是以酒精的沸点,而另一个以水的沸度为参照一样。在同一个参照系中,我们只有设定一个物体或某一位置作为相对静止者,而把参照系内的其他物体视作是相对于它运动的,只有这样,我们才能得出统一的,客观的时间,这就正如地球上的时区必须以格林威治时间来确定一样。

这些对芝诺悖论的分析仅仅还只是掀起了冰山的一角,而隐藏在其后面的意义则给予现代哲学以更深刻的启示。有限与无限的矛盾实际上是由于运动而来的,时间与空间也由运动而产生。我们在现实中所感知到的运动是有限的、个别的、也是不可分割的和无间断的。也就是说,经验世界的有限时空实际上是经过了感知的一种切割,因为我们的感知总是有限的,因而时间与空间在现实空间中或者说在我们的感知世界中就是有限的。这样,我们的感知就与我们的思维产生了一个差异,但事实上,我们感知的效果与思维的作用总是奇妙地混合在一起的,这就使情况更为复杂,也就导致了芝诺的几个悖论。从第一个悖论来看。有限的线段是由感知的分隔作用形成的,经过思维中的无限的二分切割,使得原本是连续的、不可分割的运动就变成了一种由无限个间断性的点状的运动,这时,原本运动的事物就被看作是点,也就是静止的点,于是就形成了飞矢不动的悖论。我们正是在感觉和思维的共同作用下,如此理解运动和静止的。这也可以说,我们的感觉器官对事物的反映与我们的思维对感官所反映出来的内容进行加工后再表述出来的内容是不一致的,或者说,思维的规律与感官进行感知的方式是不一样的,感性认识与理性认识是不相一致的。

感觉和思维对运动处理的这种差异性主要体现在我们的语词或语言中。我们的语言对某种运动状态的处理总是以确定性的点(即间断性)为代表。当我们以语言来反映运动时,总是以某一点例如运动到1、1.1、1.2等持续的间断性来代表连续性,正如芝诺

的飞矢不动一样。这种语言的间断性凝结在词语的概念中，就形成了语词也就是概念的普遍性中的永恒性与无限性，正如柏拉图理念的永恒性与无限性一样。我们之所以要将运动分割为间断性的静止的片断，是因为“如果不把不间断的东西割断，不使活生生的东西简单化、粗糙化，不加以划分，不使之僵化，那么我们就不能想象、表达、测量、描述运动”。[①] 因此，只有将事物在我们思维的作用下，以思维的主体作为支点，使其处于相对静止的状态中，才能对客观外界事物进行清楚的质的区分，而这就是辩证法的魅力所在。这样，我们可以说，芝诺悖论对现代辩证法的启示也是深远的。

（作者：郭　斌）

① 列宁：《哲学笔记》，中共中央党校出版社1990年版，第286—287页。

无物存在

这是高尔吉亚的著名命题。

高尔吉亚(公元前483—前375)是智者运动中除普罗泰哥拉之外的另一个著名人物。他出生于意大利南部的西西里,曾作为母邦的使者出使雅典,以高超的演讲技巧征服了许多地方的听众,为此甚至有人为他塑了一尊金质雕像。柏拉图曾经以他的名字为标题写过一篇对话。在高尔吉亚的著作《论非存在或论自然》中,他提出了一系列著名的命题:1. 无物存在;2. 即使有物存在,人们也无法认识;3. 即使人们可以认识物,也无法将认识的内容说出来。

这一系列看起来荒诞不经的命题并非是全无道理的,对此可以做出如下论证。为什么无物存在?就像赫拉克利特的著名命题:人不能两次踏入同一条河流一样,这是因为,世界总是处在不停的变化之中的,物体随着时间和空间的变化呈现出不同的样子,它的存在根本无法固定。所谓的存在不过如白驹过隙般是稍纵即逝的瞬间状态,下一个瞬间原来的它就已经不存在了。因此,如果确切地讲,这个命题是说,没有什么事物有固定的存在。其次,如果退一步说,假设物是存在的,但人们在认识它的时候也会面临巨大的困难。因为人的认识是因人而异的,即使是同一个人,也会因为时空的不同产生不同的认识,因此我们无法判断究竟哪一次的认识才是真正的认识。更何况,从根本上说,物自是物,人自是人,

如果人不能把物搬到自己的脑子里去的话，那么他认识的究竟是物还是他自己本身，就很难说了。第三，即便是人真能够认识物，而要想将这种认识原原本本地表达出来，仍然困难重重。因为说出来的词语跟人的认识以及认识的对象之间存在着巨大的差异，而即便是说出来了，能否有人能懂，同样也是问题。因此，这不仅仅是一个语言学的问题，从根本上说也是一个认识论的问题，甚至是一个更为根本的本体论问题。

应该说，上述论证仅仅是我们的猜测。高尔吉亚本人是否或在多大程度上是严肃地对待这些命题的，我们不得而知。因为根据智者们一贯的作风，我们很难相信高尔吉亚本人会真的把这些命题奉为真理。如果他曾经认真地对待过这些命题，那也只是在于：一、这些命题可以锻炼人的逻辑思考和论辩的能力；二、他或许想告诉我们，对于任何一个命题，都有着支持其反命题的理由。在今天，这一系列命题之所以值得我们去研究，一方面是因为它较为典型地体现了智者们相对主义的作风；另一方面，在论辩的领域内，支持任何一种观点的理由总是存在的。对此，20 世纪的哲学巨匠维特根斯坦曾强调说，归根结底，我们选择什么样的观点，甚至是选择什么样的语言表达这种观点，都没有任何逻辑的理由，只不过是盲从。

（作者：孙增霖）

正义就是强者的利益

这是智者色拉叙马库斯的著名命题。

色拉叙马库斯是智者运动的活跃分子之一。他生于希腊的安西拉，作为智者运动中的后起之秀，他在思想上比普罗泰哥拉等前辈更为激进，正义即强者的利益这一观点就是其激进观点的集中体现。柏拉图在其不朽名著《理想国》中曾详细记载了这一观点的提出过程。

那是一次典型的希腊人聚谈，发生在女神祭祀的仪式之后，就像今天我们在听完了一场音乐会或看过一场演出后，三五好友聚在一起谈感受一样随意，并没有什么固定的主题。一开始谈到的是老年人和青年人对人生的不同感悟，由此逐渐进入了对于什么是正义的探讨。在座的许多年轻人提出了自己的观点，诸如欠债还钱就是正义，帮助朋友、伤害敌人就是正义等等。但在苏格拉底的不断诘问之下，这些定义似乎都不能成立。正当此时，色拉叙马库斯再也按捺不住，跳出来指责苏格拉底，说他知道提问比回答容易，所以不表明自己的观点，惟以反驳别人的观点为乐。苏格拉底非常清楚这只不过是个借口而已，于是他在承认自己的无知之后请色拉叙马库斯提出自己的观点，这正中后者下怀，于是他提出了正义就是强者的利益的观点。对于这一观点，色拉叙马库斯的论证如下：

难道不是谁强谁统治吗？每一个统治者都制定对自己有利的



法律，平民政府制定民主法律，独裁政府制定独裁法律，依此类推。他们制定法律明告大家：凡是对政府有利的对百姓就是正义的；谁不遵守，他就有违法之罪，就有不正义之名。因此，我的意思是，在任何国家里，所谓正义就是当时政府的利益。政府当然有权，所以惟一合理的结论应该说：不管在什么地方，正义就是强者的利益。

应该说，色拉叙马库斯的这一论证基本上反映了古往今来所有政府的实际情况，但在这里却不足以论证正义是强者的利益，而只能说是论证了与之相关、但稍有差异的另一个命题，即正义也好，不正义也罢，都是为强者的利益服务的。因此，他接下去又做出了一个稍有修正的论证：

正义也好，正义的人也好，反正谁是强者，谁统治，它就为谁效劳，而不是为那些吃苦受罪的老百姓和受使唤的人效劳。不正义正相反，专为管束那些老实正义的好人。老百姓给当官的效劳，用自己的效劳来使当官的快活，他们自己却一无所得……正义的人跟不正义的人相比，总是处处吃亏。先拿做生意来说吧。正义者和不正义者合伙经营，到分红的时候，从来没见过正义的人多分到一点，他总是少分到一点。再看办公事吧。交税的时候，两个人收入相等，总是正义的人交得多，不正义的人交得少。等到有钱可拿，总是正义的人分文不得，不正义的人来个一扫而空。要是担任了公职，正义的人就算没有别的损失，他自己私人的事业也会因为无暇顾及，而弄得一团糟。他因为正义不肯损公肥私，也得罪亲朋好友，不肯为他们徇私情干坏事。而不正义的人恰好处处相反。我现在要讲的就是刚才所说的那种有本事捞大油水的人。如你愿弄明白，对于个人不正义比起正义来是多么的有利这一点，你就去想想这种人。如果举个极端的例子，你就更容易明白了：最不正义的人就是最快乐的人，不愿意为非作歹的人也就是最吃亏苦恼的人。极端的不正义就是大窃国者的暴政，把别人的东西，不论是神圣的还是普通人的，是公家的还是私人的，肆无忌惮巧取豪夺。平常人犯了错误，查出来以后，不但要受罚，而且名誉扫地，被人家认

为大逆不道，当作强盗、拐子、诈骗犯、扒手。但是那些不仅掠夺人民的钱财、而且剥夺人民的身体和自由的人，不但没有恶名，反而被认为有福。受他们统治的人是这么说，所有听到他们干那些不正义勾当的人也是这么说。一般人之所以谴责不正义，并不是怕做不正义的事，而是怕吃不正义的亏。所以……不正义的事只要干得大，就比正义更有力，更如意，更气派。所以像我一上来就说的：正义是为强者的利益服务的，而不正义才对自己有好处、有利益。

这一段长长的论述有点像中国古代哲学家讲过的"窃钩者诛，窃国者为诸侯"。无论这个命题本身是正确还是错误，也不管色拉叙马库斯的论证是否合理，它的意义都是相当重大的。

首先，这个命题同其他智者们提出的命题一样，是哲学观念上的一种巨大的转变。我们知道，此前的哲学家们更关注自然的问题。哲学，从开端的泰勒斯一直到原子论派的哲学家们，关注的都是世界的本原是什么的问题，他们不关心或很少关心作为观察和思考者的人，尤其是作为实践者的个体完全是在他们的视野之外的，因此，他们被称作本体论哲学家并不奇怪。从智者们开始，由于社会政治和经济形式的变化，他们更为关注人，尤其是个人的问题。这些问题涉及了人类生活的方方面面，除了理论性较强的认识论、伦理学问题，如普罗泰哥拉的人是万物的尺度之外，政治哲学恐怕更是他们关注的焦点。也正因为如此，西塞罗讲苏格拉底把哲学从天上拉回到了人间的断语，似乎更应该应用到智者们的身上。

其次，这一命题对于正义问题的集中探讨，开启了政治哲学和道德哲学对此类问题的探讨的先河，尤其是把正义归结为利益这一点，更可以视为实用主义的先驱。

第三，在形式方面，智者们对逻辑学的贡献同样不可磨灭。哲学发展到智者运动之时，由于材料的丰富和人类思维水平的提高，使得智者们可以充分地利用逻辑工具为自己的观点辩护。只有观



点而不加论证的是独断的教条，这样是说不服人的。无论出于何种目的，智者们对论证的逻辑的研究都极大地丰富了哲学的说理手段，使哲学不再只是观点的堆积，而是在体系化的道路上取得了巨大的进步。

（作者：孙增霖）

一切都是必然的

这是古希腊的原子论者留基波的著名命题。

留基波的生平几乎不可考，他的鼎盛年大约在公元前440年。或许是米利都人，也有人说他是爱利亚人。据说他曾经跟巴门尼德一起研究过哲学，而由于他稍微年长于德谟克利特，人们通常把他当做德谟克利特的前辈。据说，他曾写过《大世界秩序》和《论心》两部著作，但早已失传。他的思想，在很大程度上是跟德谟克利特混淆在一起的，因此，通常人们以原子论学派来统一称呼他们的思想。

按照留基波的说法：没有任何东西是任意的，一切都能说出理由，并遵循必然性。

在这个命题里，留基波以及原子论学派同样关注着世界的本原是什么的问题。在他们看来，世界的本原有两种：原子和虚空。可以说，原子论学派的说法是对前辈哲学家思想的一种总结或折中。因为，原子是存在，它绝对坚实、不可分割；而虚空是非存在，是绝对的空无。世界是在原子的永恒运动中产生的。原子论者的设想是，运动是不可能在一个完全充满的地方发生的，因此，必定有某种使原子运动起来的场所，这种场所不可能也像原子那样完全充实，但它毕竟不能是不存在的，否则原子将无法运动，因此，它也有某种形式的存在，这就是虚空。原子的运动，如德谟克利特所说：就像没有风的时候，尘埃在阳光下的运动。这种无序的运动导致了部分原子之间的碰撞。按照他们的说法，原子虽然有大有小，

但由于每一个都是绝对充实的，因此不会发生碎裂。但是，在碰撞过程中却形成了某种涡旋运动，而在这一涡旋运动中相同种类的原子逐渐聚在一起。所谓的相同种类是指它们的形状正好可以结合在一起，因为按照他们的说法，原子可以有形状上的差别。这样，最初的事物也就生成了。而且，由于原子的数目是无限多的，因此，它们最后可能会生成无数的宇宙，这些宇宙可以同时并存，也可能前后相继，而我们所在的宇宙不过是其中的一个而已。

原子论者认为，这个世界具有使自身生成的力量，而且这种力量是必然的。在这里，所谓的必然性是一种外在的必然性，它是相对于目的性而言的。应该说，这种排除目的性的精神正是希腊哲学精神的一贯传统。因为目的性通常是神话传说的重要特征。在神话传说中，神的目的性，或有目的的行动往往是说明一切的最终的理由。哲学之产生，正是从摆脱这种目的性开始的。例如，泰勒斯的"水是万物的本原"正是摆脱了神的目的性来解释世界的生成与变化的最初的尝试，它试图表明的正是这个世界不需要外在于自身的目的就可以解释自身。因此，原子论学派对目的性的排除使他们具有更多的科学色彩，而与之相对的是以苏格拉底和柏拉图为代表的具有强烈的目的论色彩的哲学家。

从表面上看，原子的运动是无序的，这似乎会导致偶因论。但在原子论者看来，通常所谓的偶然性指的是没有原因或原因不明，或自发的。因此，可以看出，原子论者是从因果关系的角度来探讨必然性的，他们是严格的因果决定论者。而这种因果决定论在当时以及后来都招致了一些批评：亚里士多德曾指责说，如果人没有自由，一切都是必然的，那么人的道德责任就无从谈起，因为如果一个人的行为受必然性的支配，那么他就是身不由己的，结果当然也就没有必要为自己的行为负责。特别是经过休谟对因果关系的论证之后，这种观点所招致的批评就更多了。总而言之，原子论学派的因果决定论在哲学史上的影响虽然很大，但人们对它的批评多于对他的接受。

（作者：孙增霖）

美德即知识

在古希腊哲学史上，苏格拉底（Sokrates，公元前468—前400）是一个悲剧性的人物。他追求正义，淡泊名利，不与独裁者同流合污，具有崇高的爱国主义气节，却以莫须有的罪名被民主派判处死刑。当他面对可能免于灭顶之灾诸如逃亡的选择时，却毅然选择了遵守法律的裁决，安然就死。苏格拉底以其人格的力量在西方博得了雅典圣人的称呼。苏格拉底的这一悲剧性结局既有当时希腊社会状况的原因，也是他实践自己所提出和倡导的哲学的必然出路，他言行一致的表现无愧于他的哲学思想，而他的哲学思想在"美德即知识"这一箴言中得到了最充分的表现。

对于苏格拉底来说，知识就是"与人类有关的事情"①，也就是关于社会的、法律的、伦理的等人类生活关系方面的知识，而不是那些自然知识。"他认为通晓这些事情的人是高尚的，对此一窍不通的则完全可以说是不如奴隶的。"②苏格拉底重人事而轻自然，这一方面标志着古希腊哲学从注重研究自然开始转向研究人文，另一方面可能也与当时希腊的社会状况有关。当时，雅典正与斯巴达进行着旷日持久的战争（即伯罗奔尼撒战争），这场战争最终以雅典战败结束。从此以后，整个希腊由盛转衰，被异族所统

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆2003年版，第61页。

② 《西方哲学原著选读》上卷，第61页。



治，希腊文明也开始走下坡路。作为一个雅典人，苏格拉底亲眼目睹了整个雅典由盛到衰的历程，他痛惜雅典的衰落，也在思考着雅典走下坡路的原因。在他看来，雅典衰落主要是由于雅典人本身的原因，更确切地说，是由于雅典人的伦理道德方面的原因。因此，研究自然是不能够解决雅典当时所面临的问题的。苏格拉底的这种看法是很有道理的。因为在伯罗奔尼撒战争期间，雅典曾发生过一场瘟疫，这场瘟疫不仅使雅典元气大伤，也使得当时的雅典世风日下，道德沦丧，违法乱纪盛行，雅典民主制得以运行的伦理道德基础由此丧失，希腊的民主制也就开始走向了它的末路。

同时，苏格拉底也深切地意识到当时以普罗泰戈拉为首的智者们所倡导的相对主义和怀疑论对雅典社会的双重作用。苏格拉底之所以提出美德就是知识，也即是将美德视作是与自然知识一样具有外在的确定性和真理性，就是强调道德以及法律也像自然知识一样具有普遍性和客观性，绝不是因人因事因时而异的，因此，只要伦理和法律存在，那么，任何个人就只有无条件地服从伦理和法律的裁决，即使这种道德和法律是多么的不公正，对他判处极刑，他也决不能退缩，"宁愿遵守国法服刑，不肯开溜跑掉"①，只有这样，才能维护法律的尊严和权威，以弥补智者们倡导的相对主义所带来的种种弊端。因此，苏格拉底就没有逃走的理由，最终他以生命为代价实践了自己的理论和学说。

苏格拉底指出美德就是知识，也即表示，道德就像知识一样是可以得到后天传授的，教育可以造就人的善行，知识可以改善人的心灵。知识之所以能够做到这点，就在于人通过学习知识可以获得理性，学会明智地控制自己的情感和欲望，从而在行动中做到择善弃恶。这正是知识的修身养性的作用。人之愚蠢，就在于没有知识，任由自己的情感和欲望所控制、主宰，这一点也是与当时观点激进的智者们所倡导的放纵情感、恣意享乐的观点所相对的。苏格拉底认为，每个人都能行善，人之所以不能做好事、行善，只是

① 《西方哲学原著选读》上卷，第64页。

因为他们没有认识到善。如果一个人自称知道一件事是善，但又不去实现这件事，这恰恰说明，他实际上并不真正知道这件事的好处（善），他并没有关于这件事的知识。相反，一个人知道什么是善，必然会行善。人之所以邪恶，也是因为人没有认识到善，人的一切恶行都是在不知道善的情况之下做出的。只有让人有了善的知识，才会有善的行为。苏格拉底将美德与知识相连，也即是将人的道德即伦理学视作是像知识那样同属于理性范畴，而不是由感性欲望和情感控制的非理性领域，这成为以后西方伦理学中的一个重要流派，这种观点与康德认为伦理道德只能归于信仰而不属于知识的观点相左。

苏格拉底认为人有知识就一定会有善行，知识本身就是善，知识可以给人带来幸福。这种观点多少有些一厢情愿，因为在现实生活中，知法犯法的现象并不鲜见。这就说明，人虽有了善的知识，但却不一定会有善行。不过，从理性的观点来说，知识肯定是善的行为的前提和基础，也就是说，当人们对他所做的事情、对自己都有正确的认识时，才能行为正确，才能造福自己和社会。这一点在目前我们这个分工日益专业化的社会中尤为明显。医生治病救人行善，没有相当的医学知识不行；工程师修路造桥盖房，没有建筑学的知识不行；政治家没有治国的才能，不但治理不好国家，还会给国家造成混乱和冲突。对此，苏格拉底是深有体会的。他虽然不喜欢专制独裁，但也对雅典当时的民主制没有好感，就是因为这些人没有治国的方略，使国家陷入混乱与灾难。由此看来，他所推崇的也就是我们现在所说的精英治国论。当然，从伦理学上说，善的行为除了知识之外，还应包括意志和激情这些非理性因素，才能促使人们按照德性要求去行动。因此，亚里士多德批评说："他在把德性看作知识时，取消了灵魂的非理性部分，因而也取消了激情和性格。"①苏格拉底虽然提出了美德即知识的论题，但在当时，他本人并没有著书，他的所有言论都是由他的学生色诺

① 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第220页。



芬和柏拉图记载下来的。而且，苏格拉底本人对善的定义也是多有歧义的，比如他也曾认为，勇敢也是美德。加上他喜欢在论辩中使用“助产术”，即通过言语诱导出矛盾，由别人做出最终的结论，而他自己则不给出论辩确定的结果，这就造成了后人对善即美德定义的发挥，由此形成了以节制欲望为主旨的犬儒学派、麦加拉学派和以追求快乐为主旨的昔勒尼学派，他们共同被称为小苏格拉底派。我们现在能得到的“美德即知识”这一论题，只是因为亚里士多德在他的《尼可马各伦理学》中对此观点进行了论述、评论。

如果我们把知识的范围从人文扩展到自然领域，那我们就可看到近两千年后的培根所提出的“知识就是力量”对苏格拉底的“美德即知识”这一观点的进一步阐述和发挥了。培根的“知识就是力量”的观点，当然是从知识的社会功能和价值来说的。知识就是力量，这是因为：“达到人的力量的道路和达到人的知识的道路是紧挨着的，而且几乎是一样的。”①也就是说，人可以借助知识这种对客观世界的正确认识，来扩大人对自然的影响，以达到驾驭和改造自然的目的。同时，知识及相关的技术发明也是改造社会的工具。培根高度评价中国的四大发明中的三项（印刷术、火药、指南针）对社会的影响作用：“这三件发现，改变了全世界的整个面貌和事物的情况，头一件在文字上，第二件在军事上，第三件在航海上，由于产生了无数的变化，以至几乎没有一个帝国、没有一个教派、没有一个显赫的人物，对于人类事务曾经比这些变化在加强人类事务上以更大的力量和影响。”②培根的这种观点也为马克思所认同并作了充分的论述。马克思认为，印刷术、火药、指南针是预兆资产阶级社会到来的三项伟大发明。火药把骑士阶层炸得粉碎，指南针打开了世界市场并建立了殖民地，而印刷术则变成了传播新教的工具，成为科学复兴的手段，并成为创造精神发展的必要前提和强大推动力。

---

① 《西方哲学原著选读》上卷，第346页。

② 转引自余丽嫦著：《培根及其哲学》，人民出版社1987年版，第100页。

培根所说的知识，当然不仅是自然知识，还包括社会科学知识。从我们现在的观点来看，社会科学知识也同样具有巨大的力量，特别是马克思主义这种总结了人类先进文明成果、代表着人类社会发展方向的知识，它对社会的推动力量尤为明显。与苏格拉底相同的是，培根也认为知识的力量除了改造客观世界之外，更重要的是，知识对人自身也有改造作用，因此他强调高尚的道德情操的形成少不了知识的作用。这也正是苏格拉底美德即知识的另一个含义，即强调知识在形成人们良好的道德品行，使之具有完善的人格方面有显著的促进作用。他说："真理和善的区别，有如印章与它的印痕的区别。因为真理就是道德的善的印章。"①培根认为知识是道德行为的基础。对知识的追求，还可以培养人们完善的人格。他说："读史使人明智，读诗使人聪慧，演算使人精密，哲理使人深刻，伦理学使人有修养，逻辑修辞使人善辩。"②"一个思维不集中的人，他可以研习数学，因为数学稍不仔细就会出错。缺乏分析判断力的人，他可以研习经院哲学，因为这门学问最讲究繁琐论证。不善于推理的人，可以研习法律学，如此等等。"③这就正如苏格拉底认为人通过学习知识可以有正确的行为，也即形成苏格拉底所说的美德。而我们所说的知识可以完善人自身，正在于人通过知识来改造自然的同时也在改造着自身的主观世界，这是同一个过程的两个方面。因此，知识能够改变世界，也能够改变我们自身。这也正是培根的"知识就是力量"这一箴言内在的深刻含义。

（作者：郭斌）

① 《培根及其哲学》，第105页。
② 《培根及其哲学》，第105页。
③ 《培根及其哲学》，第105页。

认识你自己

苏格拉底（公元前469—前399）是土生土长的雅典人，他的父亲是一个雕刻匠，母亲是一个接生婆。苏格拉底赖以成名的一个重要的方面正是精神上的助产术——即他的辩证法。他在年轻时代，曾亲历了雅典的辉煌，由于伯罗奔尼撒战争的失败，民主制衰落了，在斯巴达人的扶植下，三十僭主主政雅典，其后，虽有民主制的复辟，而此时的民主制早已不复以往的生气。历经了多次政治风波的苏格拉底本人对政治并不感兴趣，他尊重的是城邦的法律而不是制订和执行法律的个人。因此，无论是对民主派还是三十僭主，苏格拉底都勇于坚持真理，丝毫不在乎是否会招致牢狱之灾。他的正直与勇敢为他赢得了朋友，也树立了为数不少的敌人，他在七十高龄时仍被送上法庭并最终被处以极刑。苏格拉底忠于自己的母邦及其法律，宁肯选择死也不愿意承认自己有罪，他的为理想而献身的精神是后世哲学家乃至全体人民的楷模。苏格拉底的思想是由他的两个弟子：柏拉图和色诺芬记载下来的。

“认识你自己”，最初并非由苏格拉底提出，据说它是镌刻在特尔斐的阿波罗神殿上的一句神谕。苏格拉底由于常年在市场上同各色人等探讨哲学问题而赢得了巨大的声誉，他的一个相当莽撞的朋友突发奇想，想知道苏格拉底是不是世上最聪明的人。于是，他就贸然跑到特尔斐的阿波罗神殿去求神问卜，出人意料的是，阿波罗神的女祭司竟然以神的口吻肯定苏格拉底是世上最聪

明的人。这一惊人的消息传到苏格拉底这里之后，苏格拉底本人也百思不得其解，因为他知道自己在很多方面都是非常无知的，然而神又是不会骗人的，苦思冥想之下，苏格拉底终于想出了一个办法：去找一个比他本人更聪明的人，这样他就可以带着这个人到神的面前去质询她为什么要这样说。于是，苏格拉底就开始了寻找的历程。他首先找到了人们公认的最聪明的人，一个政治家。然而，一番谈话下来之后，苏格拉底发现，这个政治家远不像他本人和其他人想象的那么聪明，他只不过是假装的聪明，强不知以为知而已。于是，苏格拉底转而到诗人们中间去寻找聪明人，可是当他请诗人们解释一下他们的诗歌中的那些睿智的言辞时，他们竟然不知所措。这使苏格拉底意识到，诗人们也没有真正的智慧，他们凭借的，恐怕只是灵感而已。最后，苏格拉底又找到了工匠，毫无疑问，工匠在他的专业领域内是有智慧的，但遗憾的是，他们因此而觉得自己在所有的方面都聪明过人，假装在自己不熟悉的地方也有智慧。总而言之，在经历了一番苏格拉底自诩为赫拉克勒斯式的艰苦的寻找历程之后，他恍然大悟，原来神之所以说苏格拉底是最聪明的，并不是因为他真有多少智慧，而是因为他知其无知，并坦率地公开承认这一点，而其他的人却不仅不知自己的无知，还假装有知。因此，仅仅是在这一点上，苏格拉底比别人都聪明。对于苏格拉底来说，这次探究的旅程可以告一段落了，但事情却不像他想象的那么简单。许多人，尤其是许多有权有势的人，对苏格拉底一直怀恨在心，因为他常常当众戳穿他们的伪装，揭露他们的无知。随着这种怨恨越积越深、愈演愈烈，终于，他们找到借口将苏格拉底告上了法庭。

在今天看来，苏格拉底自认的无知是一种真诚的无知，他真正想做的是通过无知的起点进一步达到有知，这是人类对自己的认识的一个起点，标志着哲学发展史上由早期的关注世界本原的自然哲学转向了人本身。

我们知道，苏格拉底年轻时曾游学于自然哲学家的门下，一度



以研究天上的事情为己任。然而不久他就意识到，研究自然哲学有两个重要的问题无法解决，一是自然哲学的问题因太过宏大而无法最终解决，二是即使是解决了自然哲学的问题也并不能给人的生活带来直接的好处。因此，与其研究这些无法解决、也无实际利益的问题，不如把目光转向人自身，关注更为切近的问题。对此，苏格拉底是有着亲身的经历的。但是，雅典的一般公民可不这么看，他们更多的是受到了阿里斯托芬的喜剧《云》的影响，而把苏格拉底看成一个像阿那克萨哥拉那样的自然哲学家。在这出喜剧中，苏格拉底被描绘为一个研究天上和地下的事物的怪人，他教出来的弟子个个古怪无比，毫无道德。虽说这仅仅是一出喜剧，但它对一般不明事理的市民还是产生了一定影响。苏格拉底被指控的罪名就是研究这些事物而不敬神，同时颠倒黑白、败坏青年。在法庭上，苏格拉底首先强调指出，他不仅不关心自然哲学的问题，也从来不曾把这些事情教授给任何人。其次，单就人的认识问题而言，智者们也予以了相当的关注，但苏格拉底认为，智者们所拥有的智慧同那些所谓的聪明人的智慧是一样的强不知以为知，他们最多拥有——用柏拉图的术语来说——某种程度的意见，而绝不是知识。第三，研究自然哲学的方法通常是观察加想象，智者们虽然在论辩时采用了逻辑的方法，但论据多半仍然来自观察，而苏格拉底认为，观察的方法本身并不可靠，因此由其得来的知识本身也不可靠，单靠观察只能导致人的无知。第四，苏格拉底或许是无知的，但苏格拉底从来没有否认过有真正的知识，也从未否认过人通过种种努力最终可以达到——至少是某种程度上的——真正知识。在这一点上，苏格拉底跟智者们截然划清了界限。因为在后者看来，由于感官的局限性、个体的相对性等等原因，人类根本无法获得真正的知识。

那么，苏格拉底所谓的认识你自己，究竟是要认识什么呢？可以肯定的是，苏格拉底的无知是相对于某种真正的知识、真正的智慧的无知。这种无知不同于所谓的聪明人的那种假装有知的无

知，也不同于智者们陷入相对主义和怀疑主义的无知，它毕竟有着比较确定的内容。首先，前文中我们已经提到过，自然哲学的内容显然不是苏格拉底关心的对象，依此类推的话，认识你自己所要认识的肯定不会是自己的身体，而应该是自己的灵魂。事实上，在苏格拉底看来，身体不过是条件，灵魂才是真正的原因。按照希腊的传统，只有认识了原因，才算是真正的认识。因此，对于苏格拉底来说，认识自我就是认识自己的灵魂，灵魂的原则是其他一切的原则。此外，苏格拉底说过，神说苏格拉底是最聪明的人，而苏格拉底又是无知的，这说明神是借苏格拉底之名来暗示整个人类，暗示整个人类的最聪明者相对于神来说也不过是无知的，因此可以说，真正的知识是属于神的，而对于人来说，由于他惟一具有神性的东西即是其灵魂，所以也就从另一个侧面说明了探究人类的灵魂才能达到真正的知识。

对于苏格拉底来说，真正的知识是关于灵魂的，但是，这种知识并非是关于灵魂的本质、结构等等的认识，而是对于灵魂应该追求什么的认识。在苏格拉底看来，灵魂是在追求德性，而德性的最高境界是善。在希腊文中，德性本来并不是一个伦理名词，它指的是事物的本性，事物完全实现或发挥出了自己的本性，它就是善（好）的，比方说，一匹马的德性在于跑得快，一个医生的德性在于能治病救人等等。在这里，苏格拉底就是把事物所朝向的这种目的加以抽象，并赋予了它双重的含义：既是一个伦理的概念，同时也是事物最终的目的。在明确了灵魂所追求的对象之后，苏格拉底进一步指出，德性即知识的另一重含义是：无人有意作恶。这个极为不合事实的命题必须同德性即知识联系起来才能理解。德性即知识意味着人的道德行为是建立在道德知识的基础上的。也就是说，一个人首先得知道什么是善，才会去行善，而不知道什么是善的话，即使是做出了某种善行，也不能说他是善的。但是，知道了什么是善就一定能行善吗？对此，大致可以做如下论证：无论做什么事情，每个人都愿意把事情做好（do good），因此，除非不知道



什么是好，否则就一定会行善（do good）。

德性即知识这一命题强调的是清醒的认识对道德的决定性作用，苏格拉底说未经反思的生活是不值得过的生活也是这个道理。苏格拉底本人正是这种思想的忠实的实践者。当陪审团以比判他有罪时多很多的票数判他死刑时，他平静地接受了这一判决。原因正像他本人指出的那样，没有人真的知道死后的生活究竟是怎样的，所以我们没有道理害怕死亡。苏格拉底决定以自己的生命实践自己的人生理想。

（作者：孙增霖）

我正在说谎

这是欧布里德的著名命题。

欧布里德是麦加拉学派的代表人物。麦加拉学派是以西西里地方的麦加拉城而得名，其创始人是欧布里德。作为小苏格拉底学派中的一个派别，麦加拉学派一方面继承了美德即知识的传统，同时对苏格拉底的辩论术也进行了深入的研究，这也为他们赢得了好辩的名声。欧布里德作为其代表，提出了一系列的辩题，"我正在说谎"即是其中之一。

如果一个人说"我正在说谎"，那么这个人是否在说谎呢？如果他是说了真话，就是说"我正在说谎"是真的，那么他正在说谎；如果他说了假话，"我正在说谎"就是假的，那么他就是说了真话。用现代逻辑的术语来说，就是，假定"我正在说谎"这个命题为S，那么S是真的，当且仅当S是假的；S是假的，当且仅当S是真的。

这个看起来无法解决的自相矛盾的悖论是有其理论渊源的。据说，公元前6世纪的克里特哲学家爱皮门尼德曾经提出过这样一个命题：所有的克里特岛人都是说谎者。这位哲学家是否在说谎呢？这是"我正在说谎"这一命题的雏形，惟一不同的地方在于，"我正在说谎"是一个严格意义上的悖论，而所有的克里特岛人都是说谎者只是在说谎者本人在讲真话时才能推出悖论，反之则不能。

说谎者悖论一经提出，就引起了哲学家们的很大兴趣，他们提



出了种种解决方式，但始终没有满意的答案。对这个悖论的研究一直持续到了20世纪。20世纪初，著名的哲学家、逻辑学家罗素曾经尝试着用“类型论”来解决这一悖论。按照罗素的看法，解决此类悖论的关键在于找到问题的症结，而这一症结是所谓的“自我指涉的恶性循环”。简单地说，我们的语言可以分为两个大的类型或两个大的层次，描述整体的和描述部分的。描述部分的可以附属于描述整体的，但描述整体的不仅不能附属于描述部分的，也不能作为它自身的部分。整体和部分是两个不同的逻辑类型或逻辑层次。部分层面上的命题的真或假，必须由比它高一级的命题，即整体层面上的命题来判断，它自身既不能判断自身，更不能判断比它高一级的命题。具体到说谎的悖论上：“我在说谎”这是一个集合，而我说“我在说谎”是对关于“我在说谎”这个集合的陈述，也就是说后者是对作为“我在说谎”这个集合的整体的陈述，这个陈述是在这个集合之外的，它不属于“我在说谎”这个集合，因此，“我在说谎”这个集合中的任一命题都不能判断“我说我在说谎”的真假。罗素认为，用这种给逻辑判断分层的办法，可以有效地消除类似的悖论。

应该说，罗素的类型论是对消除说谎者悖论的一个有益的尝试，但这个尝试并非是最终的解决方案。因为，很显然，并非所有的“自我指涉”的命题都会导致悖论。因此，在罗素之后，又有许多逻辑学家提出了一些别的方法。虽然时至今日仍没有公认的解决方法，但人们已经意识到，说谎者悖论不是一时兴起的文字游戏，更不是诡辩，它在思想上的实质是对“真、假”二元化的思维模式的一种挑战，这在形式逻辑领域内或许是无法解决的，但在辩证逻辑的领域内却是很正常，也很重要的。

（作者：孙增霖）

我宁可疯狂也不愿快乐

这是安提斯泰尼的著名命题。

安提斯泰尼(约公元前445—前360)是苏格拉底诸多杰出弟子中的一个。苏格拉底本人虽然从未著书立说,也从未开宗立派,但他的弟子们在这两件事上与导师不同。众所周知,诸弟子中最著名的柏拉图不仅写下了被后世奉为千古经典的数十篇对话录,还一手开创了延绵千年之久的学园派。其他的弟子,虽然不像柏拉图那样有名,但作为一派的宗师还是游刃有余的。为了与同是苏格拉底后学的柏拉图学园派区别开来,其他弟子所开创的学派统称为"小苏格拉底学派",安提斯泰尼就是其中的昔尼克学派(Cynic School)的创始人。这一学派的名称来源于他们聚集讲学的场所是位于雅典郊外的一个叫昔诺萨格(Cynosarge)的运动场。

从一名标准的苏格拉底的弟子,到提出"我宁可疯狂也不愿快乐"的昔尼克派的创始人,安提斯泰尼走过了很长的一段理论历程。无论是在苏格拉底生前还是被处死之后,安提斯泰尼都对导师的思想充满了敬意,他相信美德即知识这一信条。为了增进自己的德性知识,他运用苏格拉底式的辩论术,悠游于雅典的贵族圈内,以探讨哲学问题为乐。但是,到了他的晚年,事情却发生了很大的变化。他虽然仍然相信美德的重要性,但不再认为美德即知识。相反,他认为美德首先和根本的是一个行动的问题。对于一个人来说,单纯的善良的行为就已经足够了,他根本不需要进行



多少知识层面上的学习和训练。安提斯泰尼的这一重大的转变有其内在的理论原因，因为如果按照美德即知识的信条，缺乏知识的人就是缺乏美德的人，这样的做法在实际上会把大多数没有受过教育的人排除在美德的范围之外，而这恰恰是安提斯泰尼不愿意看到的。在他看来，人在天性上是自由和独立的，有知识的人能知道的，普通人也有权利和能力知道。因此，安提斯泰尼放弃了以前的生活方式，转而走向城市中的中下层平民，用最为平实的日常语言对他们进行教导。随着他的生活方式的转变，安提斯泰尼进一步提出了按照自然生活的理念，意思是说，名誉、财产、婚姻等等都是非自然的身外之物，追求它们就是舍本逐末。正因为如此，安提斯泰尼才提出了“我宁可疯狂也不愿快乐”的命题。在他看来，一般人所谓的快乐都只不过是痛苦的根源，所有带来物质上的快乐的东西统统应该抛弃。作为其中的一个例子，安提斯泰尼特别地痛恨爱情，他认为爱情是一种极其难以治愈的顽症，节食和时间或许是可能的良药，但这也往往不能奏效，那么剩下的就只有惟一的一种办法：用一根绳子自缢。

应该说，苏格拉底本人对物质生活并没有多少要求，他能够忍受得了家庭的贫困，也不在乎自己的外貌和衣着打扮。但是，就其美德即知识这一命题的理论含义而言，还只是强调美德的中心地位，这里并不必然蕴含着对物质生活的鄙弃。但安提斯泰尼对这种学说的身体力行却使其具有了禁欲主义的色彩，比如他每天都穿着工人的衣服，在饮食方面也尽可能简单。这种实践发展到他的弟子第欧根尼时更是走向了极端，传说他干脆抛弃了家庭，自己住在一个大木桶里，确确实实地以这种疯狂的举动来表明自己对物质快乐的极端鄙视。

（作者：孙增霖）

知识即回忆

柏拉图是古希腊哲学中的集大成者，他是苏格拉底的学生，苏格拉底对于他的影响是巨大的。为此，他说："过去和将来都不会有柏拉图写的著作，现在以他署名的作品都属于苏格拉底，被美化与恢复了本来面目的苏格拉底。"①一方面，他将苏格拉底那些没有付诸文字的思想重新以对话的形式表述出来，这主要是在他的前期著作中；另一方面，他在苏格拉底思想的基础上提出了一套完整的以理念（也有人认为译做"相"更接近于柏拉图的原意。这在对话中主要以苏格拉底说，但实际上却是他自己的观点的形式来表现的。但由于人们对理念一词更为熟悉一些，因此这里仍用理念一词）为中心的，包括了伦理学、美学、认识论以及社会政治学说的唯心主义哲学体系，也是古希腊哲学的第一个集大成者。当然，柏拉图的思想绝非是苏格拉底思想的翻版。除了继承苏格拉底的思想并将之发扬光大外，毕达哥拉斯关于数的思想和巴门尼德将意见与思想二元对立的观点以及赫拉克利特的万物流变说，乃至奥尔弗斯教派的神秘主义思想，都是柏拉图思想的来源。柏拉图认识论中知识即回忆的主张就是将这几个方面的观点融合在一起而形成的。

---

① 赵敦华：《西方哲学通史》第1卷（古代中世纪部分），北京大学出版社1996年版，第104页。

在柏拉图看来，感觉认识现实的流变世界就产生了意见，这种意见是相对的、易变的、不真实的，而知识则是对永恒的、超感官的理念世界的认识。在柏拉图哲学中，理念就相当于我们现在所说的概念的普遍性、共相。这样就形成了分离的二重世界。在这二重世界中，灵魂与理念，肉体与感觉、知觉及欲望相关。在这二者中，理性和灵魂具有绝对的崇高地位，人之生活目的就在于不断地用理性去克制肉体的欲望，去认识那超感觉的理念世界，而感觉世界只不过是“分有”和“摹仿”理念世界的影像。当柏拉图否认了知识来自于感觉时，知识的来源就成了问题。对此，他认为知识来自于灵魂的回忆。而最早提出知识即灵魂的回忆的观点的是苏格拉底。柏拉图在《斐多篇》中以第三者的口吻写道：“苏格拉底呀，你喜欢说‘我们的学习就是回忆’，这话如果不错，倒也是一个补充论证，证明我们必定在以前某个时候已经学到了现在回忆起来的东西。”①对此，在《曼诺篇》中，苏格拉底做了一个实验，通过巧妙的诘问，就使一个从未学习过数学的童奴知道了如何计算正方形的面积。② 由此，柏拉图就得出了知识不是来自于后天的感觉的，而是先天地存在于灵魂之中的。

对于知识为什么会先天地存在于我们的灵魂中，他则以玄妙的神话故事来解释。传说宙斯领着诸神去赴酒宴时，“神的马车平衡排列，听从缰绳指挥，因而可以轻易地上升。”③而装载灵魂的“其他马车的上升却非常困难。本性顽劣的马把马车往下拉，使其沉重，直至把没有很好训练过马的御马人拽落到地上”④，这样，灵魂就折断了她的翅膀，从天外的真理世界跌落到人间，并以肉体作为暂居之所。当灵魂还未跌落人间时，她对天外的无色、无形、

---

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆2003年版，第76页。

② 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第251—258页。

③ 《古希腊哲学》，第282页。

④ 《古希腊哲学》，第282页。

不可捉摸的、绝对的、永恒的知识世界就已经有所观照，但她跌落人间时，由于受肉体的玷污和拖累，她就忘记了所观照的知识，但能经过适当的训练，回忆起她所见过的知识世界。而“我们的灵魂对它所曾经见过的事物的回忆”①，就在于：“人必须按照被称为理念的事物去运用理智，通过推理，把杂多的感官知觉综合成一个统一体。”②这种过程同时也是一种学习过程。学习正是要将潜在状态中的知识回忆起来，也可说是把“心灵的这种潜在性描述为在时间上的先在性，而认为真理必定已经在另一个时间内对我们存在过。”③

学习这种知识的回忆过程就是对我们已经具有的知识的回忆。正像我们对其他东西的回忆一样，回忆可以由相似的东西引起，也可以由不相似的东西引起。回忆还可以是睹物思情、触景生情、触类旁通。比如我们见到七弦琴就会想到琴的主人，看到某人的画像就会想起画像中的人。也就是说，知识这种回忆过程同样是由感官触发的。回忆这种过程是以我们事先知道这种事物的知识为前提的。而回忆也是对一种既存在又不存在的知识的回忆，这种知识既是对“美”、“善”、“公正”、神圣等一类理念的认识，也是对“一样”理念的认识④。因此，知识虽然不是来自于感觉，但“通过感官的运用，再次获得我们以前所具有的知识”，从而使我们得到事物本身（即理念）方面的知识。也就是说，学习的过程就在于通过视觉、听觉、触觉等感觉的提示，使我们能够唤醒那处在灵魂深处的无意识、潜在状态中的知识，这种过程也是一种意识自觉反思的过程。

回忆既然是再次记起我们已知的知识，那么，“我们的灵魂就在我们出世之前存在过”，这样，柏拉图就此得出了灵魂是不朽的

① 《古希腊哲学》，第284页。
② 《古希腊哲学》，第284页。
③ 黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，商务印书馆1997年版，第185页。
④ 《古希腊哲学》，第258—264页。

结论。而如果灵魂是不朽的，那么，肉体的死亡并不能带来灵魂的死亡。而且，正是由于灵魂寓于肉体之内，才使得灵魂忘却了知识，因此，对学习来说，只有彻底地消除肉体对灵魂的污染，使灵魂得以净化，才能尽可能地恢复那些灵魂原有的对真理的知识，也就是对理念的认识。而最彻底的净化就是将肉体与灵魂的完全分离，这就是死亡。因此，只有个人生命的终结，灵魂才能最终得到理念的认识。最高的智慧只有在死亡之后才能得到。而哲学家就成为惟一对死亡勇敢面对、无所畏惧的人。同时，由于柏拉图把灵魂与肉体对立起来，他就可以把道德修养与智力训练统一起来，使道德修养与智力训练一样，也在于清除肉体欲望对灵魂的干扰，通过理性去追求那永恒存在的善的理念。

要了解柏拉图这个认识论命题的意义，我们就要知道柏拉图为什么会在西方哲学史上第一次提出理念这个共相概念？这是因为，柏拉图在继承苏格拉底对智者理论的批判过程中，意识到了我们的知识与感觉有着区别，因此，知识一定不是直接地来自感觉的，而一定是另有其他的源头，这个源头就是柏拉图所提出的理念。这样，柏拉图就得出了我们知识的另一个来源即我们的理性。但在二者之间的关系上，柏拉图却没有沿着苏格拉底所开辟的归纳法这条道路去处理感觉与思维的矛盾关系，而是转向了苏格拉底的灵魂回忆说，以回忆一词来联系感性知识与理性知识，并用神话故事的形式来进行论证，由此他就否认了人的一切知识的最终来源是感觉，而是得出了知识是先天地存在于灵魂之中，进而得出感觉经验只是理性知识的摹本和影像，我们的认识过程只能是灵魂回忆的过程，这就恰好将正确的认识论头脚倒置，倒了一个个儿。如果我们将其位置摆正，并拨去笼罩在柏拉图认识论上的神话迷雾，还是可以看得出这其中依然有着精彩的内容。从我们现在的观点来看，不可否认的是，我们知识的最初来源是感觉经验，但没有人们理性形式的加工，同样也形不成具有普遍性的、一般性的知识内容，因此，可以说，我们知识的另一个来源也是我们的理

性形式。这些理性形式既包括了数学形式对感性杂多内容的整理，也有着将特殊性、具体性的感觉内容上升为一般性、普遍性的共相的能力等。而至于我们的理性到底是如何做到这一点的，至今还在探索之中。柏拉图显然是意识到了数学这种具有必然性的知识形式，也发现了理念与我们所说的概念与数学一样，不是直接来自于与外在事物相对应的感觉，而是一种超越感觉的抽象，这种抽象使他转向人的自身即灵魂，于是认识活动就在抛弃了与外在事物对应的感觉经验的情况下，转变成一种向内追索的回忆过程。而要回答人为什么会有这种回忆过程，柏拉图就只有靠神话故事来解释了，这实际上意味着他的"知识回忆说"已陷入了难以自拔的理论困境。这就正如后来的康德所形容的："柏拉图正是这样以为感觉世界对于知性的限制太多，就索性离开感官世界而鼓起观念的两翼，冒险地超出感觉世界而进入纯粹知性的真空里去。殊不知尽了他的一切努力而毫无进展——因为他遇不到阻力，而阻力却可以作为他借以站得住的支撑点，他可以靠此支撑点使用他的各种力量，从而使他的知性活动起来。"①但不管怎样，柏拉图的"知识回忆说"成为后来天赋观念论的最早鼻祖，而康德也深受其影响，且从希腊哲学自身的发展历程来说，柏拉图的这种唯心主义的认识路线，既是自巴门尼德提出意见与真理、感觉与思维对立以来其哲学发展的必然逻辑结果，也由此奠定了西方文化二元分立的思想基础。

（作者：郭斌）

---

① 康德著，韦卓民译：《纯粹理性批判》，华东师范大学出版社2000年版，第41页。



国家是大写的人

这是柏拉图的著名命题。

柏拉图是在其名著《理想国》中提出这一命题的。在历史上，《理想国》在近代之前一直是作为柏拉图最著名的著作出现的。在这篇文采和思想同样出众的著作中，柏拉图勾勒了一个理想国家的蓝图，而所谓国家是大写的人，突出的是国家与个人之间的密切关系。

《理想国》一开始探讨的是正义问题。许多人都提出了自己的看法，但这些看法在苏格拉底的一再追问下似乎都不那么合理，当问题似乎走入困境时，苏格拉底提出，到目前为止，之所以没有确切的答案，或许跟采取的方式有关。当时，所有人的讨论都集中在个体的正义上，苏格拉底认为这并不妥当，他打比方说，看一样东西，当然是大的东西比小的东西容易看清楚，所以，如果搞不清楚什么是个体的正义，不妨先从更大的正义，即国家的正义谈起，搞清楚了什么是国家的正义，个体的正义就容易多了。

那么，什么才是国家的正义呢？柏拉图先从国家的构成谈起。在这里，柏拉图并未追溯那些现实存在的国家的历史起源，而是从一个假设的国家开始。这样的国家起源于人们的生产与生活的需要所产生的分工，比方说，吃需要农民来种地打粮食，穿需要裁缝来量体裁衣，住需要盖房子的建筑工人，行需要做鞋的鞋匠，等等，一个人显然无法满足所有这些需要，所以大家结合起来形成了国

家。但是，这还仅仅是国家的雏形，因为这个国家的目的只是满足大家的物质欲望，这样的国家，柏拉图形象地称之为“猪的城邦”。接下去，随着人口的增长和城邦的扩大，人与人之间的关系、国家与国家之间的关系中的问题开始凸现出来。显然，单纯的物质生产者既没有能力，也没有时间同时兼顾这些事情。这样，护卫者阶层应运而生，他们一方面要肩负用正确的思想引领这个国家的任务，还要保证这个国家内部和外部的团结与安全。至此，整个国家分成了三个大的阶层，领导者（护卫者中间最优秀的那一部分）、护卫者（护卫者中较普通而不适于当最高领导者的那一部分）和生产者（普通的工、商阶层）。

所谓的国家是大写的个人，在上述三种分层中得到了相当的反映。在柏拉图的理想国中，人们是按照其能力来进行分工协作的，简单地说，就是国家的结构取决于人们的能力结构。在这三层的结构中，柏拉图更为关注的是护卫者阶层，按照他的说法，护卫者的塑造不像一般的生产者那样简单，而是既需要极其优秀的先天条件，又需要漫长而艰苦的训练过程。在这里，柏拉图面临着一个巨大的难题，既然他的护卫者不像雅典的执政官那样是选出来的，而是根据人的能力来决定的，那么第一批护卫者是如何产生的呢？因为在他们之前显然没有人来挑选。在这里，柏拉图提出了一个著名的比喻：人是由神造的。当神造第一批人时，使用的材料是黄金，第二批人用的是白银，第三批人用的是普通的金属。显然，在这里强调的是，国家中阶层的差别取决于人的天生素质的差别，至于造成这种差别的原因是不是神，柏拉图自己也觉得有点说不过去，所以强调这是一种比喻的说法。当然，柏拉图在神的问题上有所保留是完全可以理解的，因为他毕竟是一个哲学家而不是一个信徒。而无论是先于他或与他同时代还是后于他的人们，尤其是在实现了君主集权制的国家，都毫不犹豫地宣称“君权神授”的观点，并且这种观点直到近代之前一直占据着政治学说中的统治地位。



国家是大写的人还表现在柏拉图关于人类的灵魂能力与理想国中的三个阶层的一一对应的三重结构学说中。按照柏拉图的说法，人类的灵魂有三种能力，理性、激情和欲望。其中，理性是最高级的部分，正如它的名称所代表的那样，作为理性，它追求的是智慧。具体到柏拉图那里，就是对理念世界尤其是最高的善的理念的追求，它在理想国中的代表是哲学王。激情是灵魂的强有力的能力的描述，它处于理性和欲望的中间地带，既可以向上跟理性联手，也可能向下跟欲望结合，它在理想国中的代表是护卫者。欲望是灵魂中最低的能力，他指向的是与理念世界相对的不真实的影像世界，它在理想国中的代表是生产者。此外，相应于灵魂的三种能力，柏拉图制定了相应的品质。相应于理性的是智慧，相应于激情的是勇敢，相应于欲望的是节制。具体到理想国中，作为智慧的代表是护卫者中最优秀的那一部分，而其中最优秀的人被尊为哲学王。正如哲学王这一名称所标志的那样，他是哲学与政治的结合物。哲学王之为哲学王，决不仅仅是由于他在血统上的优秀，这仅仅是一个必要的条件。更重要的是，他要追求并掌握最高的智慧。而且，哲学王本身并不愿意当王，因为他已经窥见了最高的智慧，相形之下，人间的事物早已不受他的重视，但是为了国家和他个人的幸福，他不得不暂时充当这一角色，因为如果他不做王，那么就只能由不如他的人当王，显然这是无法忍受的。哲学王追求的是最高的智慧，虽然他在理想国中担当着最高的领导者，但他本人却决不会以权谋私，由他本人制定的法律也规定了他不能有除了必要的生活资料之外的任何私有财产。所以，虽然他是这个国家中的最高领导，但比起他治下的人们来说却是一贫如洗。在哲学王之下，激情在理想国中的代表是护卫者中较为普通的那些人，他们的出身也比较优秀，但由于在训练的过程中被证明不足以获得最高的智慧，因此转而负责上行下达、保家卫国的工作。作为激情的代表，他们有着强大的力量，但这种力量如果不加以正确的引导，就会变成鲁莽。因此，他们必须听命于哲学王，配合哲学王一

起来管理国家，这样的做法就变成了正面的、积极的勇敢，所以他们的真正的品性应该是勇敢。欲望在理想国中的代表是普通的生产者，对于他们来说，由于先天的素质较差、后天又没有经过训练，所以很容易被自己的欲望所控制。因此，让他们完全断绝物质欲望是不可能的，较为现实的做法是允许他们有自己的欲望，但不要放纵它，而是要节制它。相应于灵魂的三种能力，理性、激情、欲望，理想国中就有着相应的三个阶层：哲学王、护卫者、生产者；这样与这三个阶层相应地，他们又都有着自身的品性：智慧（或理智）、勇敢、节制。

综上所述，柏拉图认为，只要在哲学王的领导下，各阶层各安其分，各行其职，那么国家的正义就在其中了。他的最终结论是：只有哲学家当了王，或者当今的政治家由于特别的机缘变成了哲学家，否则人类的苦难将永无宁日。

（作者：孙增霖）



我爱我师，但我更爱真理

约公元前320年，在雅典城的一条名为Peripatos的林中小道上，清晨人们经常可以看到一位60岁左右的老人，身边跟随着一群青年，他们一边逍遥自在地漫步，一边热烈地讨论着抽象的哲学问题。人们把他们称作“逍遥学派”。那位老者，正是古希腊著名的哲学家亚里士多德。

亚里士多德生于公元前384年马其顿的斯塔吉拉城。他的父亲是一位宫廷医师。亚里士多德17岁时赴雅典求学于柏拉图学园，在那里学习了20年，直到公元前347年柏拉图逝世。五年后，他回到马其顿，担任13岁的王子亚历山大的教师，后来这位王子成了亚历山大大帝。于是，亚里士多德返回雅典，开办了自己的学校——吕克昂学园，这是一个与柏拉图学园并立的哲学中心。公元前323年，亚历山大死后，雅典人激烈地反对马其顿的统治。有人告发亚里士多德曾做了亚历山大的老师，并准备将他逮捕。亚里士多德的学生及时得到消息，帮助护送着他们的老师，逃出雅典到亚里士多德的故乡优卑斯亚岛的卡尔喀斯城避难。第二年夏天，这位伟大的思想家、哲学家，在凄凉的境遇中死去。

师从柏拉图的20年是亚里士多德一生的重要时期。亚里士多德受教于柏拉图，而柏拉图又是苏格拉底的得意门生，师徒三代都是古希腊哲学史上有着卓越贡献的丰碑式的人物。在雅典的柏拉图学园中，亚里士多德表现得很有悟性，柏拉图很赏识他的才

华，称他是“学园之灵”。亚里士多德也从柏拉图那里学到了人生智慧，对他充满了崇敬之情。但是，一个天才的光芒是绝不会被另一个天才的光芒所遮蔽。亚里士多德不是个盲目崇拜，在学术上唯唯诺诺而没有自己的想法的人。他不是一味言听计从，而是在继承的基础上敢于思考、坚持真理、勇于挑战。他努力收集各种图书资料，勤奋钻研，甚至为自己建立了一个图书室。后来，亚里士多德与柏拉图在哲学上发生了分歧，并最终与其师分道扬镳。他宣称“我爱我师，但我更爱真理”！甚至在柏拉图离世时，他隐喻地说过，智慧不会随柏拉图一起死亡。

这位“爱师更爱真理”、令柏拉图心生不悦的弟子究竟怎样不留情面地批判了恩师的哲学思想，又提出了什么令世人不忘的新观点呢？我们不妨把柏拉图和亚里士多德请到一起来作面对面的交谈。下面是两段关于“理念论”的谈话。

柏拉图：事物因分有理念而存在。一件东西之所以美，是由于美本身（美的理念）出现在它上面，或者为它所分有……美的东西是美（美的理念）使它美丽。（柏拉图：《斐多篇》）

亚里士多德：设定与事物分离的理念是不妥的……把理念说成模型而存在，其他的东西分有理念，那只不过是一句空话，是一种诗意的比喻而已。（亚里士多德：《形而上学》）

柏拉图认为理念是实物得以存在的原型，它与实物分离而独立存在，万物不过是对它的分有和摹仿。亚里士多德对此予以批判，认为自然界的万物才是真实的第一实体，并提出事物存在的“四因说”。这些思想包含了一些唯物主义的因素。之后他还指出“第一哲学是以整个存在着的东西为研究对象”（亚里士多德：《形而上学》，Ⅳ.），从而统一了此前哲学家未统一的关于哲学研究对象的概念。接着我们看他们关于“灵魂”的交谈。

柏拉图：我们的灵魂在我们出生以前就存在……每个灵魂都

是不朽的，因为永恒运动的事物是不朽的，而灵魂的本性就是自我运动。（柏拉图：《斐多篇》《斐德罗篇》）

亚里士多德：灵魂的属性是和生物的自然质料不能分离的，它们并不像线段和平面那样……灵魂是一个潜在地具有生命的躯体的完全现实性。（亚里士多德：《论灵魂》）

柏拉图称灵魂是独立于身体之外的不死的且运动着的东西。亚里士多德坚持一个有生命的实体是由躯体和灵魂结合而成，在灵魂和躯体的关系上，既强调生命实体的精神性，又重视生命实体的物质性。这里表现了一些自发的辩证法思想。我们再看他们不同的"至善"观。

柏拉图：有许多美丽的事物以及善的事物存在着……在这些众多的善之外，还存在着一种善自身（善的理念），它是这一切善之为善的原因。（亚里士多德：《尼各马科伦理学》）

亚里士多德：一切技术和研究，正如一切行为或选择，看来都是趋于某种善的目的，所以，善被合理地认为是万物所追求的目的……至善是行为的最后目的……至善是幸福……幸福内在于思辨。（亚里士多德：《尼各马科伦理学》）

亚里士多德批判柏拉图的"善的理念"不过是一种空洞的形式，和人的行为没有任何关系，因此，这种独立存在的"善本身"是人根本无法达到的。然而，作为一切事物追求的最高目的的至善，是人们在行为过程中可以实现的目标。美好的生活和善良的行为就是幸福，而且，人们依靠自身获得的幸福是最大的幸福。思辨是人区别于动物所特有的最好的现实活动，因此也是最大的幸福。最后，是两人不同的"政治"观：

柏拉图：理想的国家应该是一个真善美相统一的政体国家

……应该让哲学家做城邦的君王，将政治上的权力和哲学的理智融为一体，否则，城邦和人类的灾难决不会终止……除了生活必需品外，公民都不应有私有财产，他们应像兵营中的战士一般群集而居。（柏拉图：《国家篇》）

亚里士多德：城邦是符合自然的最高共同体。人天生是一种政治动物……正当的政体以是否顾全共同利益为准则……以中产阶级组成的政权最为稳定、优秀。（亚里士多德：《政治学》）

亚里士多德批判柏拉图鼓吹的斯巴达式的绝对统一的理想国家制度，认为柏拉图的共产共妻不仅不会削弱人的利己心，反而会引起更剧烈的财产纠纷。他认为人的幸福就在于过一种团体生活，城邦存在的目的，完全是为了生活得更美好，是合目的的自然过程。

从以上师徒两人的一些思想分歧来看，亚里士多德已从柏拉图的唯心主义向唯物主义迈出了重要的一步，他的观点中包含有自发的辩证法的思想以及对思辨精神的至高崇尚。虽然他的批判并不尽善尽美，但总体上是进步和具有创意的。在古希腊，哲学到他的手里才真正成为一门独立的学科，在他的著作中，希腊哲学的爱智与沉思精神被发展到了顶峰。不仅身为哲学家，亚里士多德还是集古希腊科学文化知识之大成的渊博学者，是现代许多科学门类的奠基人。他对科学的那种探索和质疑激励他获得许多科学的新发现和新思想。他的“我爱我师，但我更爱真理”——勇于挑战老师、敢于追求真理的精神永远值得我们后人学习！

（作者：江蕙茵）



神是不动的推动者

这是亚里士多德的著名命题。

这个命题，单从表面上看似乎是一个宗教神话中的命题，但是我们可以肯定地说，亚里士多德绝不是一个一般意义上的有神论者，更不是一个信徒。这是因为，他所说的神不同于一般宗教中的神。那么，什么是亚里士多德的神呢?

亚里士多德把与神有关的研究统统归属于神学的范畴。按照他的说法，世界上所有的学问可以分为三种：实践的和创制的、理论的。创制的学问包括对身体的塑造如体操，对心灵的塑造如诗歌和音乐等等。实践的包括个人的实践即伦理学和公共的实践即政治学等等。理论的包括数学、物理学以及最高的学问即第一哲学，而这第一哲学，就是亚里士多德所说的神学。

按照亚里士多德的说法，物理学是研究具体的物理世界的普遍原理的，数学是研究抽象的理念世界的普遍原理的，而神学则是研究所有这些世界的更为普遍的原理的，用他自己的话来说，就是研究作为存在之存在的学问。简单地说，一切的学问都以其研究对象的存在为前提，但具体科学研究的是具体的存在。在这些具体的存在之后，还有更为抽象、更为普遍的，使其存在得以存在的东西，对此的研究，即属于神学的范围。因此，不难看出，亚里士多德的神学研究相当于我们今天的世界观或宇宙论的研究，他的神跟宗教中的上帝不同，既不是创世的造物主，也不是有喜怒哀乐的

人格神，更不是希腊本土的典型的与人同形同性的奥林匹斯诸神，它不过是解释这个世界之生成和运动的最高的原则和实体。

在亚里士多德看来，世界是由实体构成的，构成世界的实体一共有三类：可朽的运动的实体，永恒运动的实体和不朽的、不动的实体。所谓可朽的运动的实体指的是我们这个世界上的具体的包括人在内的物体，用亚里士多德的术语，它们是属于"月下"世界的，总是处于永恒的流变之中，由于这种流变，它们不可能获得永生，而是周而复始地生成和毁灭着。第二类实体是"月上"世界中的天体，构成它们的材料是不朽的以太，它们运行的轨迹是完美的正圆形，惟一不够完美的地方是它们处于永恒的运动之中。第三类实体则跟上述两类实体不同，它没有物质的躯壳，不是由任何质料构成的，因此，不是感觉的对象，而是纯粹形式的东西，是纯粹的现实性，不动也不变，对此亚里士多德称之为神。

既然神是不动不变的，那么它如何使世界得以产生和运动呢？亚里士多德在此引入了目的因的观点。我们知道，"四因说"是亚里士多德的一个重要观点。按照这种观点，具体事物的构成需要四种原因：形式、质料、动力、目的。比如，一座房子，它的形状、结构是形式因；砖瓦、木材、水泥等是质料因，建筑工人的劳动是动力因，造成这座房子是目的因。由这个例子可以看出，目的因本身是没有任何具体的物质形象的，它是整个其他三种原因最终指向的目标，它不用自己运动，别的东西自动会朝它运动。以此来类比，神的作用也是这样，任何事物都是具体的存在，它们都想变成完美的存在，而神就是最为完美的存在，所以神自身不用去推动事物，事物自身就会动起来，朝向最完美的神。

亚里士多德的神作为不动的动因，是不能被感官所把握的，它只能诉诸于思想的理解。换言之，它只能存在于思想中。由于它本身是没有质料的纯形式，那么它也只能以思想的方式存在，无论从它的本质、它的活动、它活动的对象来看，都只有一个思想，用亚里士多德的话来说，它就是思想的思想。不难看出，亚里士多德的



神是哲学家的神，是理性神，这固然同宗教中的上帝不一样，但它毕竟被冠之以神的名称，毕竟是与现实世界不同的神圣的东西，因此它也为后世的基督教神学与希腊哲学的结合开辟了道路。

（作者：孙增霖）

人是政治的动物

这是亚里士多德的名言。这句话有两种翻译，除了"人是政治的动物"外，也有人把它译成"人是社会的动物"，比如美国哲学家梯利在《西方哲学史》中，就采纳了后一种译法，马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中也是这样。实际上，对于亚里士多德来说，"人是政治的动物"和"人是社会的动物"是相同的说法，只是在后世含义才出现了分别。

亚里士多德所说的"政治"和"社会"都与古希腊的城邦国家联系在一起。美国著名政治学家萨拜因指出："希腊城邦和现代人们生活其中的政治社会有极大的差别，因此需要以极丰富的想象力才能描绘出希腊城邦的社会和政治生活。"①对于当代人来说，经济生活中的"契约"原则也是全部社会生活和政治生活的基本准则，"社会契约"和"政治契约"都是在"经济契约"的基础上形成的；同样，当代的所谓"社会"是指"市民社会"，家庭是市民社会的组成部分，因此市民社会更多地涉及经济生活，而不是政治生活，只是从所谓的"公共领域"形成以后，情况才发生变化。对于古希腊人来说，"政治"与"经济"却是分离的、互不影响的。经济生活以家庭为单位（理论上属于所谓的"家政学"），政治生活则以城邦国家为单位。亚里士多德的所谓"社会"不是"市民社会"，而

① [美]萨拜因：《政治学说史》上册，商务印书馆1986年版，第22页。



是"城邦社会"。在城邦社会中,人与人之间的社会关系的基础不是经济关系,而是政治关系。正因如此,对于亚里士多德来说,"人是政治的动物"和"人是社会的动物"才是同等的说法。

古希腊城邦国家的这种状况,与中国古代是完全不同的。无论是在西周"封建"制下,还是在秦朝以后的"郡县"制下,中国古人生活的基本单位都是家庭。家庭不仅是经济活动单位("男耕女织"、自给自足的小农经济),而且对于普通民众来说,也几乎包容了他们的全部社会生活。从政治上看,中国从远古时起,就有"大一统"的理想。到西周,"大一统"开始具其形。从秦朝起,"大一统"开始成其实。但中国的"大一统"并不是通过分工协作形成的经济统一(不是统一的国内市场),而是伦理政治的统一,因此中国古代的"国"是家的放大,天子是全国的大家长。于是"在家为孝子,出门为忠臣",在一个疆域辽阔的大帝国内,人与人通过"忠"、"孝"的纽带联系起来。这样的生活方式天然适合专制集权的政治制度,因此在中国古代几乎没有民主思想,对政体问题的讨论更是闻所未闻。

古希腊的城邦国家由于小国寡民,得以成为各种政体的天然实验室。在古希腊的众多小国中,亚里士多德所研究的各种政体都曾出现过。这些政体包括三种好的形式,即君主政治、贵族政治和民主政治(亚里士多德称为"所有公民几乎平等的"政治),以及三种坏的形式,即僭主政治、寡头政治和暴民政治(亚里士多德称为"民主政治")。这使得亚里士多德在研究"政治"现象时,有充分的经验材料可供参考。但亚里士多德并不是一个纯粹的经验主义者。他的《政治学》首先描绘的是他的政治理想部分,然后才是政治现实部分。亚里士多德的理想国家是法治国家而不是柏拉图在《理想国》中提出的人治国家。这是亚里士多德的政治学对后世做出的主要贡献。

亚里士多德赞同柏拉图的这样一种观点:人与动物的根本区别是理性。对此,亚里士多德还作了系统的论证。他指出,一个事

物的善在于它特有性质的实现，每一种生物的目的或目标是要实现它那区别于其他生物的特殊本质，或使之明显起来。人的特殊本质不单纯是有肉体存在，或带有欲望的感觉，这些是植物或动物器官共有的职能，亚里士多德把它们称作"感觉灵魂"和"运动灵魂"（或植物灵魂和动物灵魂）；人的本质是人所特有，从而使人与植物和动物区别开来的规定性，这就是理性灵魂，由于人有理性灵魂，所以能过上有理性的生活。因此，人的"至善"是全面和习惯地行使那种使人成为人的职能，也就是理性职能。对于柏拉图来说，人类的理性集中表现在"哲学王"那里，因此他主张人治。哲学王与城邦国家内其他成员的关系，在《理想国》中被柏拉图看做一个家庭里的父亲与家庭成员的关系。由于柏拉图的理想国家得不到实现，他晚年不得不转而寻找第二等的国家，这就是《法律篇》中的法治国家。与柏拉图不同，亚里士多德反对人治，认为理想的最好国家只能是法治国家，而不能是任何意义上的人治国家。亚里士多德批评柏拉图把国视为家的扩大，认为统治者与其成员的关系不同于父亲与其子女的关系。子女是未成年人，当然应由父亲监护；而城邦国家的公民同统治者一样是成年人，统治者有什么资格做其他公民的"父亲"？

亚里士多德当然承认，人的智力是有差别的，但他不认为这种差别会大到使一方成为人、另一方成为动物，就像主人与奴隶那样。城邦公民之间的智力差别，并不能否定他们都有理性这一事实。在这一意义上，亚里士多德认为作为一个政治实体，国家的"理性"体现在法律中，而不是体现在个别人身上，因为即使这"个别人"智力远远高于其他人，与集体智慧相比，也只能是小巫见大巫。亚里士多德论证说，在城邦的公民大会上，公民的一得之见相互补充，最后就能形成较为全面、较为深刻的见解。这些见解经过实践的检验，错误的不断淘汰，正确的不断积累，由此形成的法律是远比个人的见解更为高级的智慧。

人是理性的动物，法律是城邦社会的"现实的理性"，作为城



邦社会的一员，公民体现着个人与社会的一致——“人是政治的动物”就是这样推论出来的。但“个人与社会的一致”仅仅在理想的城邦中才能实现，因此“政治的动物”和“社会的动物”也只有在城邦国家中才是同等的说法。随着城邦国家的衰亡，世界帝国的时代来临了。亚历山大帝国和罗马帝国都是世界性的大帝国。从此，“人是政治的动物”变成了“人是经济的动物”，因为只有经济的统一才能为政治的统一提供基础。但亚里士多德同柏拉图一样，对“政治”的理解仅限于城邦国家，所以他不可能理解“人是经济的动物”这个命题。

罗马帝国之后，西方陷入长期的封建割据状态，但随着资本主义的兴起，自给自足的小农经济为相互交换劳动产品的市场经济所代替。建立统一的国内市场的要求使各民族国家陆续统一起来，以后又逐渐发展为单一的世界市场。与此相应，以罗马私法为核心的近代资产阶级民法典成为整个资本主义法律体系的基础。马克思指出：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。”商品是天生的平等派。经济的“平等”陆续扩展到社会生活、政治生活和精神生活领域，成为世界性的“法治国家”的基本要素。

（作者：马拥军）

现实源于潜能

潜能和现实是亚里士多德哲学的一对重要概念。他通过这一对概念把柏拉图的理念论由一种静态的哲学变成了一种动态的哲学。

与亚里士多德相比，柏拉图在理念与现实事物的关系上有两个突出特点：一是理念与现实事物的分离。柏拉图认为有一个独立于现实世界的理念世界存在，现实事物因分有理念才成为同名的现实事物。二是理念世界的永恒不变与现实世界的变动不居之间的关系，导致他无法解释现实世界的运动、变化是如何产生的。亚里士多德用"质料"与"形式"代替了柏拉图的现实事物与理念。形式与质料总是相对而言。任何事物（如房屋）都有其质料（如砖瓦）和形式（房屋的结构）。每一事物（房屋）的质料（砖瓦）作为一个低一级的独立事物，又各有其不同的质料（泥土）和形式（砖瓦的结构），这样，就形成一个质料和形式的系列。这一现实事物的等级关系类似于柏拉图理念世界的等级关系。但在亚里士多德看来，作为低级事物的独立事物成为高级事物的质料，并通过赋有高级事物的形式而成为高一级事物，就实现了事物的运动、变化过程。在低级事物尚未成为高级事物之前，高级事物的形式是潜在的，只有低级事物变成了高级事物，它才成为现实。

以砖瓦变成房屋作为例子，在今人看来可能有点不伦不类。这是因为近代以来，我们习惯了用机械原因说明事物的运动、变

化。而作为医生的儿子，作为杰出的生物学家，亚里士多德反对机械唯物主义的因果观。机械唯物主义的因果观只承认质料因和动力因，亚里士多德却强调，事物运动、变化的原因除了质料因和动力因外，还有目的因和形式因，而且他把动力因、目的因和形式因统归于事物的“形式”。以砖瓦变成房屋的过程为例，近人往往把工匠的活动排除在外，只考虑作为劳动资料和劳动对象的砖瓦与房屋的关系，但亚里士多德却把劳动者，即工匠的活动考虑在内，因此对他来说，砖瓦是质料，而房屋的形式、目的、动力都来自工匠。显然，在亚里士多德把哲学或科学的本质界定为“对原因的研究”的时候，他心目中的哲学或科学范围要比近代科学广泛得多。

问题的严重性在于“目的因”和“形式因”有无客观的标准？如果没有客观的标准，人们就可以随意捏造一些“原因”作为大自然的“目的”或事物的“形式”，从而妨碍对事物进一步的科学研究。亚里士多德本人的著作中已经有这种例子。到中世纪，经院哲学家们抛弃了亚里士多德实证研究、经验研究的传统，完全陷入抽象的思辨，“目的因”和“形式因”成为妨碍科学进步的罪魁祸首，因此培根在为复兴科学扫清地基的过程中，首先排除了目的因和形式因，把科学的任务规定为寻求质料因和动力因。培根也像亚里士多德那样，把寻找原因说成是寻找“形式”，可是他所说的“形式”已经与亚里士多德所说的形式毫无关系了。

这样一来，蕴含在四因说中的潜能与现实的关系就被忽略了。近代科学只能成为一种机械唯物主义，有机论的传统则被丢弃了。而在亚里士多德的体系中，有机论是比机械论更为核心的部分。特别是其中的目的论，更是亚里士多德式的古代科学的精华。以植物而论，亚里士多德认为橡树的种子是潜在的橡树，在它吸收阳光、水分、养料等等，并长成参天大树的过程中，隐藏在种子中的潜能变成了现实。这种“目的论”，即使在今天，也仍然被相当多的生物学家认为包含着真知灼见。

尤为重要的是，亚里士多德的理论一旦超出实用科学的范围，应用于宇宙和人生，就成为一种超越科学和宗教分裂的、极其高明的人生哲学。亚里士多德把人的灵魂分为植物性灵魂、动物性灵魂和理性灵魂三部分。他认为人生的目的就是理性的实现过程。为此，他又把理性分为被动理性和主动理性。被动理性是沟通人的欲望、感情与人的主动理性之间的桥梁。因此，理性的实现同样有一个由潜能到现实的过程。古希腊的“教育”观念，就是把人由“人形动物”（尼采的术语）教化为“人”的过程。

在亚里士多德看来，不仅人生应当有一个目的，就是宇宙，也是一个合目的的整体。人应当意识到自己在宇宙中的地位，配得上“人”的称号，而不应当把自己等同于动物，把满足自己身上的那些动物性欲望，甚至是植物性欲望称作“人性的实现”。在物欲横流的时代，亚里士多德哲学不啻为一剂清醒剂。

亚里士多德关于潜能与现实的理论，在斯多葛学派、黑格尔哲学等诸多后世杰出思想者中间得到呼应。甚至马克思也把从原始社会到资本主义社会的历史看作人类社会的“史前史”，名之为“市民社会”，即半动物、半人的社会形态，而把共产主义社会称为“人类社会”，即社会化的人类、完全脱离了动物性的人类。当代中国的社会主义建设由单纯强调“以经济建设为中心”到强调“以人为本”，实际上反映了一种由走向“物化”到力图摆脱“物化”的倾向，这时候重提潜能与现实关系的理论，具有特别紧迫的现实意义：我们不能满足于实现自己的物欲，应当力求做高尚的中国人。

（作者：马拥军）



美德是一种中道

这是亚里士多德的名言。

亚里士多德之所以能够这样说，是因为他所理解的“德”与中国人通常的理解不同。中国人习惯把“德”与“才”分开，认为“德”比“才”更重要。这种做法实际上是对人的灵魂的各项职能的分割，然后选取其中的某一部分。而在亚里士多德看来，“德性”体现的是灵魂各部分的统一。他认为，灵魂既有理性的部分，也有非理性的部分，即感情、欲望等等，理性部分应当与非理性部分合作。为了实现它的目的，灵魂各个部分必须正当地发挥作用，而且肉体必须合宜地行使职能。一个有德性的灵魂是一个很有条理的灵魂，其中的理性、感性和欲望保持正当的关系。因此，美德首先是一种整体和谐，而不是灵魂各部分的冲突和对立。在此前提下，知、情、意等各个活动领域又各有其道德上的德性。例如，完善的理性活动本身是智慧上的（推理的）效能或德性，诸如聪明、有见识等等；感情冲动职能的完善活动被称为伦理的德性，诸如节制、勇敢和豪爽等等。有多少活动领域，就有多少道德上的德性。

只有在谈到这些不同活动领域的一个特定领域的时候，“中道”才被提了出来。这一领域被亚里士多德称为“激情和行动”的领域，它涉及肉体嗜欲、恐惧、危险、愤怒以及对经济财物和声望的欲求等等。激情和行动就其自身而言，本无所谓好坏。但一旦过头或不足，就会造成损害。为了避免这种损害，亚里士多德才提倡

“适中”，也就是恰到好处。用亚里士多德本人的话说，“如果美德比任何技艺都更精确、更好……那么，美德必定就有以居间者为目的这个性质”。因此，就人的激情而言，“在适当的时候，对适当的事物，对适当的人，由适当的动机和以适当的方式来感受这些感觉，就既是中间的，又是最好的”；就人的行动之“主动”和“被动”而言，过与不足都会失败，只有恰到好处才最为成功。

亚里士多德之所以提出“中道”的理论，而且产生了很大的影响，是因为他强调，“我们应该不仅要说出美德是一种性格状况，而且要说出它是什么样的状况”，这种状况就是“适中”。换言之，亚里士多德所说的适中，并不是对美德的总的定义，而只是对某个特定的领域的美德的定义；从总的方面说，所谓中道不是一个“质”的问题，而是一个“量”的问题。亚里士多德实际上强调，对于美德，既要从质的方面加以规定，也要从量的方面加以规定。

从质和量的结合方面看，美德不仅是一种“应当”，而且在“应当”中，又是一种“最好”。所以，亚里士多德特别强调，在激情和行动的领域，美德“就其实质和就表述其本质的定义而言”，是一种中道；可是“就其为最好的、应当的而言，它是一个极端”。

为了避免误解，亚里士多德专门补充说：“但是并非一切主动和被动都可以有一个中道；因为有些是名称就已经蕴涵着坏的性质，例如怨毒、无耻、妒忌，在行为方面，则例如通奸、盗窃、谋杀；因为所有这些以及诸如此类的事情，名称已经蕴涵着它们本身就是坏的，而非它们的过度或不足才是坏的。所以，在这些方面，好或坏并不取决于是否与恰当的女人，在恰当的时刻，以恰当的方式去通奸，只要有任何这样的行为，就是错了。所以，要想在不义、卑怯、淫欲的行为中发现一种中道，一种过度与不足，也是同等荒谬的；因为，循这条路走去，就会有一种过度的适中，一种不足的适中，一种过度的过度和一种不足的不足了。但是，正如并没有什么节制与勇敢的过多与不足一样，由于居间者在某种意义上是一个极端，同样地也没有上述各种行为的适中或过度与不足，只要一有



这样的行为，那就是错的；因为，一般说来，既没有一种过度和不足的适中，也没有一种适中的过度与不足。”

这意味着，对于亚里士多德来说，你首先必须成为有德之人，然后，你的德行在表现出来的时候，要恰到好处。也就是说，你不仅要成为好人，而且要得体，要使人感觉不到你是好人。因为，你并不是为别人而好，不是为了博得别人的赞扬而去故意表现自己（当然也没有必要故意去躲避别人的赞扬，因为称赞和成功本身是善良的应得之报）。你的好不是一种使目的自我牺牲，而是一种自然而然的自我实现。亚里士多德认为，美德的最高境界是个人与社会的一致，而不是两者的冲突。

（作者：马拥军）

最高的善就是不作任何判断

此为怀疑主义者皮罗（Pyrrho，约公元前365—前270）的观点。

公元前323年，横扫欧亚非三大陆的亚力山大大帝在远征途中病死之后，古代世界开始由希腊时代过渡到希腊化时代。而当公元30年，最后一个主要的希腊化国家埃及被罗马帝国征服之后，希腊化时代就宣告结束，“西方世界”从此开始形成。无论是希腊化时期，还是形成了“大一统”局面的罗马帝国时期，在文化学术领域基本上仍旧沿袭希腊思想之遗风。这是一个理性沦为理智，艺术变为技巧的时代，激荡着理性灵魂的思想自由和探索精神已不复存在。思想家们虽然大都穿上了希腊思想的“皇帝的新衣”，保持着与希腊某一学派的思想联系，但却失去了赋予希腊思想以“生命力”的形而上学的兴趣，只知道一味沿袭前人，改编加工已有的思想概念。某种程度上我们可以说，晚期希腊的怀疑主义、斯多葛学派、伊壁鸠鲁学派，都是这种思想的“再造”之物。

如果说城邦制给予希腊人的是安全和尊严，使他们能够享受美好而文明的生活的话，那么从希腊化时代开始，人们却不得不面临城邦衰落所带来的孤独和不安，必须在一个更加复杂多变、更具威胁性的环境里重新认识自己的位置。在失去了城邦所提供的安全和幸福生活的保障下，人们开始逐渐丧失把握自身之外的一切形而上学知识的雄心，取而代之的是在一个充满了敌意、激烈竞争



的世界中寻求安身立命的行为准则。与此相适应，哲学研究的重点开始由关于外部世界的形而上学转向人生哲学和社会伦理问题，而哲学研究的目标则是争取道德上的独立性，以获得心灵的宁静。怀疑主义就是在这种社会环境和人们价值取向的变化中所产生的一种道德主义思潮。

怀疑主义因其创始人是皮罗，故而又被称为“皮罗主义”。皮罗出生于希腊城邦爱利斯，与亚里士多德同代。在跟随亚历山大大帝远征西亚、印度时，他接触到了古印度的哲学思想。他十分欣赏婆罗门“贤人”的吠陀思想，认为感觉世界的一切都是幻觉。“贤人”之为“贤人”，就在于摆脱了幻觉的束缚，达到了“平静的生活状态——无动于衷，才是至福”。

在认识论上，皮罗宣扬不可知论，否定知识的可能性。理由主要有两点：第一，由于“万物一致而不可分别”，没有差别，因此，“我既不能从我们的感觉也不能从我们的意见来说事物是真的或假的。所以我们不应当相信它们，而应当毫不动摇地坚持不发表任何意见，不作任何判断，对任何一件事物都说，它既不不存在，也不存在，或者说，它既不存在而也存在，或者说，它既不存在，也不不存在。”①皮罗在这里事实上是对人的认识能力产生怀疑。人无论是在感觉（感性认识）上还是在意见（理性认识）上都不能分辨出事物之间的“异”，对事物无分断之能力，因此，事物无所谓“真假”，在“存疑”中不作判断才是明智之举。第二，由于“每一个命题都有一个相等的命题与它对立”②，“任何一个命题都可以说出相反的命题来”③，而我们“如果承认这一个，那么就可以承认相反

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》上册，商务印书馆1981年版，第177页。

② 《西方哲学原著选读》上册，第176页。

③ 《西方哲学原著选读》上册，第177页。

的一个"①。因此,两个相反命题同样"真假二值"难辨,难以决定取舍。总之,无论是在事物上还是在命题上我们都缺少理智的判断能力,一切都不可言说。既然我们不仅不知道任何事物,甚至连"我知道还是不知道什么"也不可能知道,那么我们就只有放弃对任何事物、命题作出判断,"不作任何决定,悬搁判断"②。

皮罗把这种认识论上的怀疑主义进一步推进到伦理领域,认为"没有任何事物是美的或丑的,正当的或不正当的","生与死之间并无分别"。③ 如果我们想要做一个"诚实的人",那么我们就必须记住,"最高的善就是不作任何判断"④。皮罗的怀疑主义否认人的认识能力、否认知识可能性的目的,也就是要达到伦理上的"不动心"和"灵魂的安宁"。只有搁置判断,保留"疑惑",放弃争论,才能避免心灵的困境,求得"灵魂的安宁"。由此看来,皮罗的怀疑主义不仅是一种认识上的信仰,更重要的是一种伦理归宿和生活态度。据记载,皮罗平时对任何事情都漠不关心,漠视一切利益和危局,因此生活不能自理,常常陷入险境。前面是沟是墙,他都"放弃判断"。老师是否"身临险境",他的学生也放弃判断。多亏路人相助,才使皮罗一次又一次地化险为夷。有一次,皮罗乘船出海,途遇风浪,同船人皆惊惶失措,四处奔走呼号,惟独他泰然处之,若无其事地指着一头正在吃食的猪说:"哲人也应该像这样不动心。"⑤

皮罗的怀疑主义是作为逍遥派、伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派的"反题"而出现的。本来,晚期希腊哲学,无论是怀疑派、伊壁鸠

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆1959年版,第137页。

② 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的生平和学说》,[M].伦敦,1963年,第9卷76章。

③ 《西方哲学原著选读》上册,第177页。

④ 《西方哲学原著选读》上册,第177页。

⑤ 《哲学史讲演录》第3卷,第119页。



鲁学派，还是斯多葛学派，它们的共同特点都是追求幸福与至善，渴望灵魂的安宁与恬适，将其视为理智活动的终极目的和人生追求的最高境界。根据德国学者 E. 策勒的说法，伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派和怀疑派三派同源，就像同一棵树干的三个分枝。① 对伊壁鸠鲁来说，哲学和人生的归宿在于"肉体的无痛苦，灵魂的无纷扰"；对斯多葛学派来说，幸福就是"和平与恒常的不动心"，它顺乎自然和依乎理性。对怀疑派来说，"安宁"等同于幸福，不幸就是受到各种独断的信念或意见的干扰。然而，尽管三者目标一致，但路径并不相同。自苏格拉底提出"知识即美德"的观点，而后又经过柏拉图和亚里士多德的系统阐发以来，人们基本上认同了这样一种信念，即必须以关于外部世界的全部形而上学知识作为维系宁静和幸福的支柱。斯多葛学派依托赫拉克利特的观点构造了一个精细而严密的形而上学体系，认为理性的功能就在于对各种现象进行"把握"，被确切把握了的现象即是知识和真理。德行是灵魂中占支配地位的理性的一种稳定的状态，有德性的生活就是不断完善理性的生活。因此，掌握真理性知识和实现德性与获得宁静和幸福是同步一致的。伊壁鸠鲁学派同样认为，人要求得幸福和快乐，就必须进行知识的探求，"一个人没有自然科学的知识就不能享受无疵的快乐"②。怀疑派起初也基于这种信念来求取宁静的。正如塞克斯都·恩披里可所说："怀疑论的起因，我们说是希望获得安宁。有一些有才能的人，为事物中的各种矛盾所困惑，在就二者中选择一件加以接受时发生怀疑，于是进而研究事物中间什么是真的，什么是假的，希望通过这个问题的解决得到安宁。"③然而，他们敏锐地看到，形而上学并不如它所标榜的那样，能够给人们提供关于外部世界的切实可靠的知识。各派哲学

① E. 策勒：《斯多葛派、伊壁鸠鲁派和怀疑派》，伦敦，1970 年版，第 467 页。

② 伊壁鸠鲁：《著作残篇》，载《古希腊罗马哲学》，北京大学哲学系外国哲学教研室编，三联书店 1957 年版，第 344 页。

③ 《西方哲学原著选读》上册，第 176 页。

之间常常纷争不已、各执己见而又使人真假难辨，这本身就反映了绝对可靠的知识的信念的“虚妄”。有鉴于此，怀疑派猛烈地抨击逍遥派、伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派这些自称“发现了真理的人”是“独断论者”。在否弃了知识之途以后，怀疑派于是主张通过悬置判断来达到心灵的宁静。怀疑主义是一种批判的反思性理性，一种时刻防止滥用感觉或理性的清醒的理智、思想倾向或精神气质。在一定的意义上，怀疑主义从经验上和逻辑上揭示了独断主义根基的荒谬性和假设的武断性，把独断主义关于世界的陈述斥之为狭隘的一己之见而悬置起来，把人们从独断论教条的桎梏中解脱出来，这对于思想的活跃和宽容学术氛围的营造，对于人类认识的进步和理性的合理运行，对于推动哲学的发展，都有着积极的意义。在后世哲学家如蒙田、笛卡尔、休谟、康德等人的思想中，我们都可以窥见这种怀疑的批判精神的影子。此外，我们还可以看到怀疑派在阐述他们的思想时所流露出的辩证因素。黑格尔曾肯定地指出：他们“如此确定地想到了否定的形式”，“否定的规定对立的规定”，“表现出一种具有极高修养的辩证意识”。① 然而，我们在看到怀疑主义积极意义的同时，还必须清醒地看到这种思想所蕴涵的消极因素。整体而言，怀疑派哲学的基本倾向是不可知论和相对主义。它在反对“独断论”的旗号下片面地夸大了感觉和理性的相对性，不适当地否定了人们追求知识、真理的可能性，这又极大地妨碍了哲学和认识的发展。此外，它的“怀疑一切”的立场，势必导致怀疑的否定性自指，即进而怀疑自身学说的合理性，从而削弱学说自身的批判性力量。怀疑主义表现出来的无所事事、无可奈何、精神颓废的心理特征，也是我们必须加以扬弃的。

（作者：程党根）

① 《哲学史讲演录》第3卷，第141页。

从自然中产生的正义是一种彼此有利的协定

萨拜因指出："在政治哲学史中，公元前322年亚里士多德的逝世标志着一个时代的结束，正如他那比他早死一年的伟大学生（亚里山大大帝——引者）一生标志着政治学和欧洲文明史上一个新的时代的开始。城邦的失败是划在政治思想史上的十分清楚的一条线，而从这时开始，它的历史就一直不断地延续到今天。正如A.J.卡莱尔教授所说，如果说政治哲学的连续性在什么地方中断的话，那就是在亚里士多德逝世的时候。"萨拜因同时引用了W.W.塔恩在《希腊化文化》中的一段话："作为政治动物，作为城邦或自治的城市国家一分子的人已经同亚里士多德一道完结了，作为一个个人的人则是同亚历山大一道开始的。这个个人既要考虑如何安排他自己的生活，又要考虑同其他个人的关系……"①

这就是伊壁鸠鲁学派提出"从自然中产生的正义是一种彼此有利的协定"时的历史背景。不了解这一背景也就不可能真正把握这句话的含义，不可能真正把握它与亚里士多德关于"人是政治的动物"那句名言是如何直接对立的。

失去了城邦，意味着作为城邦公民的"人"失去了精神家园。人们不得不学会过单独的生活，而这是他们从来没有经历过的。而且，他们还不得不学会以种种新的社会联合体，最终以世界帝国

① ［美］萨科因：《政治学说史》上册，商务印书馆1986年版，第178页。

一员的形式生活在一起。

学会过单独生活的任务有多么艰巨，这可以从一些宗教形式在整个古代的缓慢发展看出来。失去城邦这一精神家园的直接后果，是使人们不懂得人生还有什么意义和价值。宗教的发展意味着一种感情的慰藉。如果没有这种慰藉，人们在世界上就会感到孤独，并发现自己的原有力量不足以经受住严酷的考验。从宗教的发展过程中便产生出一种自觉，一种对个人生活的内在性的意识，而这是古希腊人从来不曾有过的。人们不得不缓慢地、艰难地重新为自己塑造灵魂（试回想一下亚里士多德关于灵魂的理论）。

学会在一种新形式的人类团体里共同生活是一项多么艰巨的任务，这也许可以最清楚地从下述情况中看出来，即政治哲学和道德哲学力图用城邦所提供的用语以外的用语来重新解释社会关系。个人不再是一种城邦动物，而变成了一种"类"动物。在城邦时代，"公民"几乎就是"人"的同义词。但在泛希腊化时期，公民权已经不再重要。一个人甚至可以同时在几个城市中取得公民权，而且，各城市确实可以将其公民权授予另一城市的全体公民。因此，在一个世界性的大帝国中，现在要处理的不是个人与城邦的关系，而是个人与人类的关系。只要一个人不是一个单独的物件而只是他自己，他就是一个同别人一样的人，即人类的一员。

个人与同为人类一员的其他个人的关系截然不同于城邦公民与外国人或奴隶的关系，那么，这究竟是一种什么样的关系呢？答案是：这是一种原子式的个人之间的关系。这正是伊壁鸠鲁学派的观点。马克思在博士论文中曾经拿伊壁鸠鲁的自然哲学和德谟克利特的自然哲学作比较，结论是伊壁鸠鲁的原子会偏离原来的运动路线，说明它有自由意志。这很适合他那个时代的个人生活状况。通过原子论，伊壁鸠鲁破除了人们的宗教迷信，断定神根本不关心人，对人们生活经历中的善与恶概不干预。

世界上除了原子之外，什么都没有；一切事物（包括神，也包括人的灵魂）都是由原子组成的；单个的原子具有自由意志。这



样一种自然哲学确实适合于作为一种个人主义伦理学的基础。就人类而言，"自然"意味着自身利益，即每个人都要求获得自己的个人幸福的愿望。因此，伊壁鸠鲁学派形成了一种精致的快乐主义：一方面，趋乐避苦是人的本性，任何快乐本身都是好的，每一种痛苦都是坏的；另一方面，不是所有的快乐都值得选取，也不是所有的痛苦都应该避免——有些快乐带来更大的痛苦，有些痛苦带来更大的快乐；快乐的强度也有差别，精神快乐大于肉体快乐，精神痛苦比肉体痛苦更坏，因为肉体只能感受当前的快乐和痛苦，而灵魂却对过去、现在和将来都能感受。因此伊壁鸠鲁宣称，选择明智生活的快乐，是哲学的职责。①

伊壁鸠鲁认为，参与公众生活无助于幸福，所以聪明人应当尽量避免。当然，伊壁鸠鲁也意识到普通人不可能完全脱离世界而生活，他们必然要组织各种各样的联合体。于是，他提出了自己对由个人组成的联合体的看法。他认为，社会生活以利己的原则为基础，单个的人为了彼此有利而结成集团。没有绝对的正义。所谓天赋人权乃是人们因其有用而同意遵守的行为规范。一切法和制度，只要能使个人安宁，就有用处，就是合理的。人们共同生活于社会中，依赖经验发现某些规范是必要的，这些规范乃成为人所公认的法。但是，各个国家的法却因情况而异。

伊壁鸠鲁学派的这些观点是与当时社会生活的变动相适应的。古希腊有许多城邦都有发达的海外贸易。在商品经济中，契约显然是一种最经济的形式，而缔约的双方无疑都是抽象个人。这就难怪伊壁鸠鲁会形成一种契约论的思想，而且把这种契约当作是一种"自然正义"。同样，当人们的视野越出城邦的范围，发现不同的城邦原来有不同的法律，而不同的法律缔造了不同的文明，他们很自然地就会形成一种法本身是"依赖经验"形成的结论。

---

① 参见梯利：《西方哲学史》，商务印书馆1995年版，第108—109页。

伊壁鸠鲁的这种思想，在近代资本主义社会，由经济契约到社会契约和政治契约的发展过程中，发挥了极其重大的作用。但毫无疑问，契约论的思想和自然法的思想都只是"市民社会"的产物，它不仅不适用于城邦社会，也肯定不适合于未来的"人类社会"。

（作者：马拥军）



按照自然生活

对于斯多葛学派的哲学家来说，"按照自然生活"和"按照本性生活"是同一个意思。因为在他们看来，本性即自然，所有生物的本性都是由自然赋予的。

具体到人的本性，这种说法与亚里士多德所讲的"人是理性的动物"的含义是一致的。亚里士多德区分了植物灵魂、动物灵魂和理性灵魂，认为人区别于其他生物的地方在于人除了植物的营养灵魂和动物的运动灵魂外，还有人所特有的理性灵魂。斯多葛学派的哲学家们认为，正是理性使人自由自觉，因此，当自然规定动物与植物没有自愿的运动或感觉时，自然并没有对它们做出区别。换言之，尽管动物与植物不同，但就它们同样没有自由意志而言，它们却是共同的。如果人没有理性，不能自由自觉地活动，那么，我们就不仅与动物没有区别，而且与植物没有区别，这些事情在我们人身上发生，是与植物里的情形相同的。"但是，当某种爱好被添加到动物身上时，它们因此便能够寻找它们的正当食物"，斯多葛学派说，对于它们，自然的规则就是让它们追随着爱好的指导。"但是当理性按照一种更完满的原则被赋予理性动物时，所谓按照自然生活恰好便是正确地按照理性而生活。因此可以说，自然正是制造这种爱好的艺术家"。

可以看出，斯多葛学派的哲学家并不把理性与德性、理性与自然、理性与快乐对立起来，相反，在他们看来，人一方面区别于植物

和动物，另一方面又与植物和动物有共同之处，人的理性并不是在感性和美德之外存在的，并不是违反自然的，而恰恰是体现自然的。正因如此，理性必然体现在感性和美德中。

据记载，芝诺（斯多葛学派的哲学家）认为，按照自然生活也就是按照美德生活，芝诺主张这是“主要的善”。克雷安德在《论愉快》中，波西多纽与赫卡通在他们的《论目的》以及《论主要的善》里也这样说。克吕西普在《论主要的善》第一篇中进一步指出，按照美德生活，也就等于是按照一个人对那些由自然而发生的事物的经验而生活，因为我们个人的本性都是普遍本性的一部分。因此，主要的善就是以一种顺从自然的方式生活。顺从自然的意思，既包括顺从个人自己的本性，也包括顺从人类的本性和万物的普遍本性。这意味着不做人类的共同法律惯常禁止的事情，因为共同法律与普及万物的正确理性是同一的，而这正确理性也就是宙斯，万物的主宰与主管。

由于斯多葛学派认为理性与感性并不矛盾，情感和意志并不对立，而是相反，一切事情都按照与每一个人的天才的和谐做出，并且与万物的主宰和主管的意志相关联，因此，按照自然生活，正好是快乐的人的美德和人生的完满的快乐。第欧根尼明白地说，主要的善是按照健全理性根据我们本性所选择的事情去做。阿其德谟规定主要的善是在履行一切适宜的责任中生活。也就是说，人的快乐与动物的快乐不同，它是与责任一致的。

这里的关键在于“和谐”概念。和谐是古希腊罗马全部哲学的理想。在斯多葛学派看来，和谐是与真、善、美联系在一起的。克雷安德主张美德是心灵的一种倾向，永远是一贯的与和谐的，人应该为了它自身的目的把它发现出来，而不是由于希望或恐惧或任何外在的动机。并且，快乐正在美德里面，因为在心灵里能产生出永远与自身一致的生命的和谐。这并不是说人不犯错误，而是说，如果理性动物走错了路，那是因为他没有倾听内心的声音，而听任自己为外界事物的假象所误导，或是因为他为同伴的教唆所



误导——本性自身永远给我们对善的爱好，因为只有美德才能使我们感到做人的快乐。

智慧之人按照自然生活。只是斯多葛学派所说的智慧并不单纯是就知识而言的，它也包括了人的情感和意志，只不过他们认为情感和意志都应与理性相协调，为理性所统领。因此，智慧不仅涉及知识论意义上的“真”，而且涉及“善”和“美”。与此相应，斯多葛学派的哲学家认为生活有三种：静观的、实践的和理性的。他们宣称我们应该选择最后一种，因为理性的存在是由于本性为静观和行动而产生出来的。他们告诉我们，有智慧的人会根据合理的原因，为了他的国家或为了他的朋友，放弃自己的生命，或者去遭受难堪的痛苦、断肢或不治之症。

然而，在斯多葛学派看来，人不只是国家的公民，而且是世界公民和宇宙公民。因此，按照自然生活，意味着人必须按照自己在宇宙中的地位，承担起相应的责任。斯多葛学派认为宇宙也跟人一样，不是一连串的机械的因果关系的总和，而是一个有组织的、有理性的体系，是一个美好而井井有条的整体，其中每一部分都着眼于整体而行使其职能，一切事物都为整体的利益而共同努力。和谐不仅体现在人身上，更体现在宇宙身上。宇宙是一切事物的和谐的统一体，这统一体里有一个统治的目的，它是一个活生生的有智慧的上帝。人是宇宙体系的一部分，他自身是一个小宇宙，他自己的本性同万有的本性是同一的。为此，他必须使自己的灵魂清醒，让理性统率自己，正如它统率世界一样。他应该使自己的意志服从世界的意志，遵守宇宙的规律，理解自己在大宇宙中所处的地位，竭力去有意识、有理性和自愿地作为宇宙的一个成员而尽其本分。

这就是斯多葛学派所说的“按照自然生活”的意义。由于强调个人与国家、世界、宇宙的一致，斯多葛学派也就把尽其本分与自我实现联系在一起。在他们看来，既然理性是自然赋予人的真正的自我，按照理性行动才是真正的实现自我；而实现真正的自

我，就是为宇宙理性的目的而服务，为宇宙的目的而尽力。这意味着一个博大的社会，其中有理性的人类享受平等的权利，因为理性为人所共有，而一切人又同属于宇宙灵魂。这种道德要求与亚里士多德的城邦伦理学不同，显然更能适应古希腊衰亡之后世界帝国时代的需要。

（作者：马拥军）



惟其不可能，我才相信

此为拉丁教父德尔图良（Tertullian，145—220）的观点。

德尔图良生于北非的迦太基，父亲是罗马帝国派驻北非殖民地的军官。他受过高等教育，当过律师。他第一个用拉丁文撰写神学著作，因而被称为第一个拉丁教父。此后拉丁文逐渐取代希腊文成为主要的宗教语言，德尔图良可谓"功不可没"。此外，他还把法律论辩的风格带进神学的论证中，喜欢使用一些艰涩的和蛊惑人心的词汇，因而后世往往把他的学说称为"辩惑神学"。德尔图良所创造的一些宗教用语，如"位格"（Persona），至今仍在神学话语中沿用。

德尔图良在西方宗教史上以鼓吹信仰主义、蒙昧主义而著称。作为一个虔诚的护教士，他的一切立论都同样是为证明基督教信仰和基督教教会的至尊地位服务的。在犹太—基督教思想与希腊哲学相遇之初，两种出自不同文化传统的不同文化形态之间的冲突、磨合和互补的关系引起了早期护教士的极大关注。他们殚精竭虑地思考如何使二者相容，如何吸收、改造和利用希腊哲学来论证基督教思想。基督教哲学的先驱、亚历山大里亚的虔诚的犹太哲学家斐洛就曾尝试用希腊哲学思想来解释犹太经典；而作为"基督教哲学真正的第一个开端"者的早期教父查士丁则认真地在基督教与希腊哲学之间进行比附和对照，力图拉近基督教与哲学之间的距离，以至于把基督教也称之为"哲学"。与德尔图良同

时代的希腊教父克莱门一方面宣称"智慧(犹太—基督教)是哲学的女王",另一方面却又企图用哲学知识"补足"基督教信仰。克莱门特的学生奥利金承继老师的思想,要求信徒研究希腊哲学家的著作,从中找到通达上帝的"门径"。概言之,大多数早期教父力图在神学和哲学之间"联姻",利用希腊哲学为基督教辩护,为基督教教义的理论化、系统化奠定了一定的基础。但是,在基督教教义还未完全确立之前,对神学和哲学实行过分的"同化"政策,似乎隐含着一种哲学"过度诠释"神学思想、教义经典的危险倾向。如果任其发展,那就会酿成以哲学"取代"神学、甚至"颠覆"神学的"时代错误"。故此,强调神学与哲学之间的差别和对立,对于基督教"信仰至上"原则的确立和基督教的"可持续"发展,并非完全没有意义。某种程度上我们可以说,以德尔图良为肇始的信仰主义就是顺应这种时势而提出的。

在信仰和理性的关系上,德尔图良有两句传世名言:一句是"雅典与耶路撒冷有什么共同之处";另一句是"惟其不可能,我才相信"。前一句出现在他的《论异端无权成立》中。他在这里说道:"使徒(保罗)在劝止我们远避异端分子的时候特别指出,应当警惕哲学。他在致歌罗西人的书信中写道:你们要谨慎,不要让任何人用哲学和虚空的妄言,不照着圣灵的预见,乃照人的传言把你们吸引去(《歌罗西书》)。他到过雅典,在那里的许多会议上知晓了这种世俗人的智慧,这一真理的强求者和歪曲者,知晓了这种智慧由于许多彼此敌对的教派而分裂成许多异端。这样,雅典与耶路撒冷有什么共同之处,学园与教会有什么共同之处,异端分子与基督徒有什么共同之处?我们的教派是从所罗门王的柱廊上产生的,他自己教导我们'应当以诚朴的心寻求上主'(《智慧篇》)。但愿那些想把基督教变成斯多亚主义的基督教、柏拉图主义的基



督教和辩证法的基督教的人记住这句话。"①

由此看来，德尔图良可算得上是最早的"原教旨主义者"，他坚决的反哲学立场是忠实地执行了《圣经》和使徒教训的结果。使徒保罗说"我要灭绝智慧人的智慧，废弃聪明人的聪明"②，要我们"远避异端分子"和"警惕哲学"，德尔图良就说哲学是"人和魔鬼的学说"，"哲学的素材是现世的智慧，是对自然和上帝旨意的草率解释"。③ 其结论是：基督教与哲学、信仰与理性之间毫无共同之处。哲学反映了异教徒的智慧，异端本身是从哲学中教唆出来的。信仰就是信仰，不需要理性"帮倒忙"的解释，"我们在耶稣之后就不需要求知了，在福音书之后就不需要寻找真理了。既然我们信了某种东西，我们就不希望再信任何更高的东西了：因为我们首先信了它，在此之外就再没有我们应信的了。"④

德尔图良的第二句"传世之言"——"惟其不可能，我才相信"——出现在他的《论基督肉身》中。这句话并不是德尔图良亲口所言，而是后人从其相关的思想中提炼出来的。他在这里写道："上帝之子被钉在十字架上，我不感到羞耻，因为人必须为之羞耻。上帝之子死了，这是完全可信的，因为这是荒谬。他被埋葬又复活了，这一事实是确定的，因为它是不可能的。"⑤德尔图良在这里强调的仍然是基督教信仰与希腊理性的对立。他之所以敢背离哲学理性说出"满纸荒唐言"，是由他极力贬低理性的立场决定的。他坚信"世界来自上帝，而世俗之物来自魔鬼"。理性智慧既然产生于"俗人"，来自于"魔鬼"，理应不值得信赖。不仅如此，这

---

① 德尔图良：《论异端无权成立》第7章。参见徐风林《论德尔图良的信仰主义》，《浙江学刊》2003年第2期。以下凡涉及德尔图良著作引注，皆可参阅徐先生此文。

② 《新约·哥林多前书》，1:18－22。

③ 德尔图良：《论异端无权成立》，第7章。

④ 德尔图良：《论异端无权成立》，第7章。

⑤ 德尔图良：《论基督肉身》，第15章。

种来自于“魔鬼”的智慧还竟敢亵渎《圣经》，对上帝妄加解释：“哲学家发现了上帝、并且是只以一种方式存在的上帝之后，他们就以自己的形式对上帝进行曲解，而且这种形式与上帝被他们找到时所具有的形式毫无共同之处，因此每个人都根据自己的属性和本质确认自己的东西。此种哲学智慧有什么好，由对真理的无知所引起的意见分歧首先证明了这种智慧的不可靠性。”①

正是由于理性的“低贱”和“不可靠性”，使它不可能理解《圣经》上所说的“上帝之子死亡”和“死而复活”的“奇迹”。按照“俗人”的理性来判断，耶稣受难是件令人感到羞耻的事件；他既然是上帝之子，就不可能死亡；而他既然死亡且埋藏了，就不可能复活。这种信仰对人的理性来说简直太荒谬了。在德尔图良看来，对神来说没有任何事情是不可能的，除非他不愿意做。我们不可能、也不应当用希腊哲学理性的真理标准来衡量圣经信仰和基督教真理。理性所产生的这种荒谬感恰好证明了理性的局限，证明理性无法把握上帝存在的真理。正因为如此，人类理性感到荒谬、不可信的事情，对上帝来说就未必荒谬和不可能。

德尔图良不仅极力贬低理性，而且企图对理性“釜底抽薪”，攻击哲学的理性推理方法——辩证法把人引入歧途。他嘲笑说：“可怜的亚里士多德！他为这些异端分子制造了辩证法建设和破坏的艺术，这种辩证法的判断是虚假的，前提是诡辩的，论证是肤浅的，它积极进行争辩，甚至对自己都是麻烦，它解释一切，却什么也弄不清楚。由此产生了异端分子的无穷纷争和家谱，无结果的问题和如毒疮一样越烂越大的虚谈（《提摩太前书》《提多书》《提摩太后书》）。”

德尔图良以信仰对抗理性，宣扬赤裸裸的信仰主义、神秘主义、蒙昧主义和原教旨主义，一方面顺应了当时基督教发展的需要，另一方面也流露出了宗教本身反理性的本性。从基督教演变

① 德尔图良：《致国民》，II，第2页。



发展史上看，这种盲目而又露骨的信仰主义只能满足基督教的暂时需要，从长远来看并非有利于基督教的发展。事实上，对于文化水平不高的广大的信众来说，要想向他们宣示上帝的恩典和"天启"，就不可能离开对于《圣经》进行解释的"解经学"。而如果《圣经》需要解释的话，无论采取何种形式，都脱离不开与理性的关连。当理性的作用受到全面矮化和贬低的时候，囿于圣经词句的原教旨主义只会造成断章取义，损害经典的整体意义，不利于基督教的传播和发展。此外，死板地宣扬《圣经》思想只会脱离广大的基督徒的现实生活，"不能成为过世俗生活方式的基督教居民的指导，不能促进基督徒的教会生活的发展"。基督教的发展史证明，在"信仰至上"前提下以理性论证信仰的理性辩护主义，是一条更为可取可行的道路。德尔图良之后，理性辩护主义逐渐成为基督教发展的主流，有其历史的必然。由于教会最终采纳了理性辩护主义而拒绝遵循极端的信仰主义，德尔图良的学说日益边缘化为异端，最后沦为迷狂的孟他努派。而他之后的奥古斯丁、托马斯等人遵循理性辩护主义道路，既获得了个人的极大声誉，同时也极大地促成了基督教世界的形成。

（作者：程党根）

智慧是哲学的女王

此为希腊教父克莱门特(Titus Flavius Clement,153—217)提出的命题。

在早期基督教向罗马帝国境内希腊化地区深入传播的过程中,注重信仰的基督教和注重理性的希腊哲学不可避免地要产生冲突和碰撞。基督教"灭绝智慧人的智慧"①,"宣扬你们(希腊人)崇拜但又不认识的"②神,而希腊哲学反对人神同形同性论,反对偶像崇拜,把最高的、惟一的原则或实体称为神。为了调和这两种处于不同文化传统中的文化形态的矛盾,更为了使基督教成为易于为广大信众所接受的教义严密的理论体系,作为教义的捍卫者、教规的制订者和教会的组织者的教父也就应运而生。当然,在基督教信仰和希腊哲学理性二者的关系上,教父的共同立场是抬高信仰和贬低理性。不过,由于教父所接受的文化传统各不相同,因而在处理这个关系上的做法存在着细微的差别。一般而言,希腊教父受希腊哲学的影响较大,因而大多属于理性辩护主义者,即利用希腊哲学为基督教教义辩护;而拉丁教父则大多属于反理性的信仰主义者,即把基督教信仰与希腊哲学完全对立起来。

希腊哲学与宗教融合,最早产生于希腊化时期。在当时闻名

① 《新约·哥林多前书》,1:18-22。
② 《新约·使徒行传》,17:22-23。



于世的科学文化名城亚历山大里亚，希腊哲学和东方的宗教，特别是犹太教相伴共生了斐洛（Philo，前25—40）的犹太—希腊哲学学派。此后的公元2世纪末，在亚里山大里亚城又形成了一个以教理学校（school of the catechetes）为中心，企图把哲学与宗教统一起来的流派，史称亚里山大里亚教父（Alexandrian Fathers）神学，其中最著名的人物是克莱门特和奥里根（Origen，185—254）。克莱门特和奥里根是师生关系，同为亚历山大里亚教理学校的教师。作为东方教会神学的代表，他们的思想对于基督教教规和教义的确立，产生了深远的影响。

克莱门特出生于雅典的一个异教家庭。在初期的教父之中，克莱门特一向以好学著称。他早年曾经游历四方，沉浸于各种异邦哲学，接触了当时流行的各种神学体系，中年之后离开哲学，皈依基督教，最后成为亚历山大里亚教理学校的校长。克莱门特的思想深深地影响了奥里根等东方教父，因此被尊称为东方神学之父。他的著作大都失传，目前尚能见到的主要有《劝勉异教徒》《导师》和《杂文集》。

克莱门特对基督教教义的最显著的影响，是将希腊哲学充分融入基督教的信仰，使基督教的信仰脱离使徒时期的教训形式与风格，变成具有哲学的成分和形态的理论系统。与德尔图良相比，克莱门特算不上是正统的基督徒。他不像德尔图良那样竭力遵守信仰的准则，也不像德尔图良那样对希腊哲学完全抱敌意的态度，认为应该把哲学家“送去喂野兽”。与此相反，克莱门特对哲学相对宽容。他认为众善的源头是神，但有些善直接来自神的启示，如旧约和新约；有些善间接来自神，如希腊哲学。《圣经》与理性都是认识神之源泉。哲学是从纯粹的权威信仰进到知识、从孩童的智慧进到成人的智慧的阶梯，分享着上帝的逻各斯的种子，人的最高目的是借助于真正的知识上升到神。哲学是上帝给希腊人的恩赐，让他们为接受真正的福音作准备，因而是外帮人的“旧约”。哲学如同“教师”一样把希腊人带到信仰之中，正如律法把希伯来

人带到基督面前一样。在此思想支配之下，克莱门特坚持基督教神学家必须在外邦学术思想与福音之间建立桥梁，把知识和信仰的统一看作是真正的基督徒的任务。他根据护教士的方法，不以使徒的教训为信仰的最高权威，而是尝试以自己对于哲学的理解来诠释基督教的传统，有时几乎以哲学取代传统教义。然而，尽管克莱门特认为希腊哲学显示了“上帝的智慧和力量”，但却认为它所揭示的天启“只有如同普罗米修斯窃取的火种那样微弱的光芒”。① 东方的智慧和基督教被其称为“智慧”，而哲学只是掌管知识的“主妇”，智慧高于理性，“智慧是哲学的女王”。② 克莱门特的这个抬高信仰贬低理性的观点经他的学生奥里根发挥后，为后来的神学家所承袭，逐渐演变为中世纪基督教的至理名言：“哲学是神学的婢女。”

奥里根是东方希腊教父中最著名的一位，也是基督教第一位系统的神学家和哲学家。他出生于亚历山大里亚城的一个基督教家庭，自幼在该城的基督教教理学校学习，在其老师克莱门特的指导下接受了严格的基督教思想教育。约公元203—231年，继任该校校长。奥里根对于当时流行的新柏拉图派哲学和当时最重要的异端诺斯底主义有很深的研究，是早期教会中最有学问、思想最深奥的教父。他力图借助古希腊哲学和当时流行的学说阐述和论证基督教教义，并以此为基础建立了一套基督教教义系统，对后来的教义发展产生了极大的影响。奥里根虽然在信仰上是一个正统的基督徒，拒绝一切不以《圣经》为基础的教训或推论，但在注释《圣经》时，却又不怕触犯传统，大胆用《圣经》的神学思想来改造柏拉图主义，换言之，就是用柏拉图主义论证基督教神学。正因为如此，一方面，他独到地提出许多发人深省的新颖论点，成为基督教

---

① 克莱门特：《杂文集》，第1卷17章。转引自《西方哲学简史》，赵敦华著，北京大学出版社2000年版。

② 克莱门特：《杂文集》，第1卷5章。

新思想的播种者，为教父哲学的建立铺平了道路，在基督教哲学的发展史上具有重要的地位。另一方面，这种新观点往往又超越了当时基督教教会所能容忍的限度，因而常常作为异端而遭到教会谴责，甚至因此被捕入狱。

在理性与信仰的关系上，奥里根师承了克莱门特的观点，一方面承认哲学，利用哲学，寻找哲学和信仰相结合的方法，认为人因理性认识而相信教义，比单纯地相信教义好得多。另一方面却又贬低哲学，认为只有借助信仰才能认识最高的存在——上帝。他告诫信徒要做一个既要有"事物的知识"，又要有"信仰中的知识"的"完人"。但是，他同时提醒他们要用"信仰的知识"统领"事物的知识"，"如果俗界智人的儿子说，几何学、音乐、文法、论辩术、天文学是哲学的婢女，那么，关于哲学和神学的关系，我们可以说同样的话。"奥里根的这句话可以说是"哲学是神学的婢女"的最早提法，也是对克莱门特"智慧就是哲学的女王"的最好注解。

克莱门特和奥里根之后，基督教教父在处理信仰和哲学的关系问题上沿着他们所开辟的路径继续前行，即在哲学宗教化的过程中，哲学只是起着论证基督教原则的婢女的作用。从奥古斯丁到安瑟伦，无不践行着这一路线。中世纪的经院哲学家达米安（Peturs Damiani，1007—1072）对于哲学与神学的这种关系进行了更为经典的提炼，认为"哲学应当像婢女服侍主人那样为神圣的经典服务"。这就是中世纪广为流传的"哲学是神学的婢女"这一说法的最正式的"出笼"。自此，"智慧是哲学的女王"的提法在历经几百年的嬗变之后，正式被"哲学是神学的婢女"的提法所取代。

（作者：程党根）

上帝是不可能被设想为是不存在的

此为极端实在论者安瑟伦(St. Anselmus,1033—1109)的观点。

安瑟伦是意大利人,年轻时曾到法国求学,1093年被任命为英国坎特伯雷大主教。他是教皇格里高利七世教会改革的积极支持者,为维护教会自主权不惜与英国国王威廉二世及亨利一世多次发生冲突,狂热地推行教会的政策。安瑟伦著述甚丰,主要著作有《独白》《宣讲》《上帝为何化为人》等,为教会官方神学的建立作出了很大的贡献,因而被尊称为"最后一个教父和第一个经院哲学家"、"经院哲学之父",并于1494年被教皇追认为"圣徒"。

安瑟伦是奥古斯丁和托马斯之间的最重要的经院哲学家。他的实在论经院哲学体系是在与贝伦伽里和洛色林的唯名论作斗争的过程中发展起来的,直接继承了奥古斯丁的学说,鼓吹理性服从信仰的信仰主义原则。不过,与奥古斯丁不同的是,安瑟伦并不是要创立教义和单纯地宣讲神学信条,而是力图用辩证法(逻辑)来解决神学问题,从而创建了所谓的"辩证神学"。安瑟伦创建"辩证神学"的目的,用他自己的话来说,是在"先信仰后理解"的基础上"渴望能够理解"。① 他相信理性有助于理解信仰,通过辩证法

① 北京大学西方哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》上册,商务印书馆1981年版,第240页。

的推理可以得出与《圣经》和教父训导相一致的结论，能够更加坚定人们对于诸如上帝存在、三位一体、道成肉身、自由意志等教义的信仰。对他来说，"不把信仰放在第一位是傲慢，有了信仰之后不再诉诸理性是疏忽。两种错误都要加以避免。"①

在"理解信仰"的过程中，安瑟伦发现，理性必须理解的最大和最重要的信仰便是"上帝的存在"。为了论证上帝的存在，他曾经殚精竭虑地构思出了多种证明方式。譬如，在《独白》一书中，他试图从现实存在着善的事物出发推论出绝对的善的存在，从现实存在着大的事物出发推论出绝对的大，从现实事物的存在出发推论出绝对的存在，从事物本质的等级出发推论出最高的本质，等等。显然，这里的"绝对的善"、"绝对的大"、"绝对的存在"、"最高的本质"等都是上帝的代名词。但是，安瑟伦的这几种证明与前人相比并没有多少创意，因而没有引起世人的注意。在《宣讲》中，安瑟伦费尽心机地继续此类的证明活动，终于以所谓的"关于上帝存在的本体论证明"而一举成名，奠定了其在基督教经院哲学史上的"中世纪的奥古斯丁"的地位。

安瑟伦关于上帝存在的"本体论证明"，是完全撇开经验事实，仅通过对"上帝"概念的意义分析而得出"上帝存在"结论的逻辑证明方式。概括说来可表述如下——

大前提：上帝是一个可设想的无与伦比的伟大的东西；

小前提：无与伦比的伟大的东西不仅存在于思想之中，而且也存在于现实中；

结论：上帝存在于现实中。

这个证明的要害在于它套用了三段论的逻辑证明方式：如果两个前提都为真，那么结论也必然为真。它似乎不需要借助任何有限的经验事实，只需要借助先验的逻辑力量，便可以从概念之中推演出上帝的存在。这个三段论中的前提"上帝是一个可设想的

① 转引自赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社1994年版，第236页。

无与伦比的伟大的东西”，显然是一种宗教信仰。根据这个信仰，我们不能设想比上帝更伟大的东西，因为它是一个“无与伦比的东西”。另一个前提“无与伦比的伟大的东西不仅存在于思想之中，而且也存在于现实中”，指的是上帝的两个属性：思想的属性和存在的属性。上帝既然是“无与伦比”的，那么它肯定既存在于我们的心中（思想中），也存在于我们所生活的现实世界中。否则，如果只存在于我们的心中而不存在于现实中的话，那它就算不上是“无与伦比的伟大的东西”了，必定还会有一个比它更伟大的（既存在于心中又存在于现实中的）东西存在，而这在安瑟伦看来是不可能的。因此，上帝是必定存在于现实中的。

尽管安瑟伦借用了逻辑的形式来证明上帝的存在，但并非无懈可击。当时法国有一个名叫高尼罗（Gaunilon）的僧侣写了一篇《就安瑟伦〈宣讲〉的论辩为愚人辩》的文章，来反驳他的这个证明。高尼罗绝不是一个无神论者，他也并不是反对安瑟伦证明的结论，而是认为这种证明不能使不信仰上帝的愚人信服。高尼罗指出，以安瑟伦的论证方式来证明上帝存在，正如要论证海上虚无缥渺的仙岛存在一般困难。上帝可以存在于人心中，但未必会存在于现实中。最伟大的东西未必不能被设想为不存在，就像人心中想到一个最完美的仙岛，但未必能说明这个仙岛一定在现实中存在一样。应该说，高尼罗的这个反驳抓住了安瑟伦证明的要害，即从“设想”到“实在”的巨大的跳跃。但毋庸讳言，由于他的反驳在逻辑上不够严密，加之他所举的例子也不甚高明，因而并不能真正驳倒安瑟伦。安瑟伦认为自己的证明所适用的，是作为“无与伦比的伟大的东西”的上帝，是一种无限的存在，而高罗尼所举的海上仙岛的例子，只是一个有限的存在。我们可以设想“无与伦比”的上帝概念中隐含着存在的必然性，而设想中的仙岛无论怎样富饶和完美，都不能说它的概念中已经包含了必然存在的属性。因此，在安瑟伦看来，高尼罗企图通过海上仙岛这样的有限事物来反驳关于上帝这个无限事物的证明，在逻辑上是站不住脚的。

真正重拳出击安瑟伦上帝存在的本体论证明的，是来自哥尼斯堡的康德。事实上，安瑟伦关于上帝存在的证明之所以被称为“本体论证明”，完全源于康德在《纯粹理性批判》中对于这种证明方式的批判。康德认为，从思辨理性证明上帝的存在只有三种方式：“要么是从确定的经验及由这些经验所认识到的我们感官世界的特殊性状开始，并由此按照因果律一直上升到世界之外的最高原因；要么只是以不定的经验、即经验性地以任何某个存有为基础；要么最后抽调一切经验，并完全先天地从单纯概念中推出一个最高原因的存有。第一种证明是自然神学的证明，第二种证明是宇宙论的证明，第三种证明是本体论的证明。没有其他的证明，也不可能有其他的证明。”①在三种证明上帝存在的方式中，由于本体论证明是从观念中推论出上帝在现实世界的存在，因而正好成了康德批判理性非法僭越的典型案例。在康德看来，理性是人心中具有的一种要求把握绝对的、无条件的知识，即超越“现象世界”去把握“自在之物”的先天认识能力。理性的概念即“理念”要求一种无条件的绝对完满的东西，但这种东西在“现象世界”中是没有的，因而理性不能够完成自己的把握“自在之物”的任务。如果理性硬要逼迫自己去完成这个任务，那就必然陷入谬误推理或自相矛盾之中。安瑟伦关于上帝存在的本体论证明的实质，乃在于仅凭上帝的概念而推论出上帝的存在。“无与伦比的伟大的东西”的概念，即上帝的概念，乃是一个纯粹的理性概念，即一个单纯的理念，一个“自在之物”，其客观实在性是不能为理性所证明的。

在康德眼中，安瑟伦本体论证明的致命缺憾，就在于混淆了逻辑必然性和实在必然性之间的区别，或者说，把作为逻辑谓词的“存在”与作为实在谓词的“存在”混为一谈，犯了“偷换概念”的错误。本体论的证明的论证依据是逻辑上的同一律。依据同一

① 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社2004年版，第471页。

律，我们在进行推演时可以从主词中推演出它所包含的谓词，但这并不意味着这个主词连同它的谓词实际上就存在着。换言之，我们在心中可以设想出“无与伦比的伟大的上帝”这一概念，并可以从“上帝”这个主词中推出其所包含的谓词——“存在”这一概念，但这个“存在”概念只是“上帝”概念的一个属性，是一种观念的存在，并不意味着它在现实世界也存在。譬如，我可以想象我的口袋里有一百塔尔里的钱币，但事实上我的口袋里可能根本没有钱。同样，我可以在头脑中设想上帝的存在，但这和它在现实世界是否存在是两码事。

康德比高尼罗高明的地方在于，他注重对“本体论证明”进行逻辑批判，在依据同一律的前提下以安瑟伦之“矛”攻安瑟伦之“盾”。同时，康德的批判视野更为开阔，把对本体论证明的批判放在整个理性批判的框架中进行，因而被视为真正从学理上驳倒了上帝存在的本体论证明。当然，哲学史上对安瑟伦的本体论证明作出回应的决不只是高罗尼和康德。除高罗尼和康德之外，对之进行驳斥和否定的还有托马斯、洛克等哲学家，而对之加以赞同和修改的则有笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨、黑格尔等哲学家。

（作者：程党根）



如无必要，勿增实体

此为著名的唯名论哲学家奥康提出的命题。

威廉·奥康（William of Ockham，1285—1349）是欧洲中世纪“黑暗时代”英国著名的经院哲学家、逻辑学家，唯名论的杰出代表和政论家。他出生于英国萨里郡的奥康，1306年加入法兰西斯会。1310年进入牛津大学神学院求学之后，尽管修完了神学博士的全部学业，但因被控为“异端”而终与“博士”称号无缘。1320—1324年，奥康在法兰西斯会办的学校任教。由于牛津大学的校长从奥康的讲稿中找到了许多带有异端倾向的命题，而法兰西斯会提出教会放弃私有和公有财产是对上帝的最大功绩的“异端”观点也为教皇约翰二十二世所不容，因而奥康和该会总管一道被召至阿维农候审。1328年，奥康和总管越狱逃往比萨，受到驻扎于此的教皇的政敌、神圣罗马帝国皇帝路德维希的庇护。在共同反对教皇的斗争中，奥康和路德维希相互支持，用奥康的话来说，就是“你用剑保护我，我用笔保护你”。奥康的著作主要有《逻辑大全》《箴言书注》《诡辩集七篇》和《神学百谈》等。

在政治上，奥康积极维护世俗王权而反对绝对神圣的教权，主张主管世俗事务的一切权力属于国家，“有关拯救灵魂”的一切权力则属于教会。两种权力独立不依，不能相互僭越。他否认教皇是基督的全权代表和永不犯错的谬论，反对教皇的独裁权力，甚至主张用宗教会议代替红衣主教选举教皇的制度。世俗的权力虽然

来源于上帝，但国家必须借助“人类社会共同契约”建立起来，其最高原则是维护和发展“共同的福利”。如果皇帝违反了契约，人们就可以起来反对他，甚至可以使皇权移位。奥康的这些政治观点反映了新兴的市民阶级的要求和愿望。

在哲学上，奥康是新唯名论的创始人。相对于其他唯名论者而言，奥康的贡献就在于以词项逻辑完善唯名论理论，从而发展出一种新的唯名论理论。在奥康看来，观念的符号（词项）有“指称”（signification）和“指代”（supposition）两种不同的逻辑功能。“指称”指的是符号自身所具有的代表功能，而“指代”则指的是符号在命题中才具有的代表功能。一般说来，如符号有指称功能，则必有指代功能。譬如，“苏格拉底”这个符号既可指称“苏格拉底”这个人，也可用“苏格拉底在跑”这个命题指代“苏格拉底”这个人。但有指代功能的符号不一定都有指称功能。譬如，凡普遍概念都有指代其他符号的功能，但却没有指称事物的功能。由此出发，奥康在共相和殊相之间作了区分。殊相是专名，是对个别事物的指称或对其他专名的指代；共相则是对个别事物的概念或思想的指代，对个别事物名称的指代。唯实论者所犯的一个共同的错误，就是混淆了词项本身的指称功能和词项在命题中的指代功能，把只有指代功能的共相当作指称实在对象的词项。

奥康认为，词项本身无所谓真假，只有由词项组成的命题才有真假之分。判断命题真假的途径有两条：其一是通过词项之间的关系判定命题的真假；其二是通过词项与事实是否相符来判定命题的真假。譬如，对于“苏格拉底是人”这一命题真假的判定，只需判定“苏格拉底”和“人”之间的关系便可知这是一个真命题；至于“苏格拉底在跑”这一命题，只有看看苏格拉底是否真有如此举动，才能判定它的真假。

在奥康看来，人的认识可以分为感知的直观认识和理智的抽象认识二个方面。对词项之间关系的判定为抽象认识，而对于词项与事实之间是否相符的判定为直观认识。尽管直观认识和抽象

认识是不同的认识，但“二者的对象却是一个，即客观存在的个别事物，理智和感觉两者的对象是完全相同的，我们谈到认识的起源时，个别事物是感官的第一个对象；所以就知识的起源来说，个别事物才是首先被认识到的东西。”①奥康反对亚里士多德和托马斯关于现实先于潜能、形式先于质料的观点，认为“对象先于它所特有的活动，从起因上看，它也是在先的；而且只有个别事物才先于这种活动。”②人心之外客观存在的只有个别事物，一般只是作为概念或心外之物的“符号”而存在于“心灵和语词中”。实在论把一般看作独立实体，认为它是造物原型，先于事物而存在于上帝心中的观点，是人类理智无法理解的。奥康的这个观点，在经院哲学的范围内把唯名论退到了极限，达到了与感觉论的密切结合，比前人前进了一大步。

奥康进而把由抽象认识所组成的复合知识称为自明知识，而由直观认识所组成的复合知识称为证据知识。很明显，自明知识即为演绎知识，逻辑的推理保证了这种知识的自明性；证据知识即为归纳知识，经验的验证使得这种知识具有偶然的性质。人类的理性知识只有自明知识和证据知识这两种，此外无它。

既然只有自明知识和证据知识才配称为知识，那么一切缺乏逻辑自明性和经验证据的命题和概念就成了无意义的假命题和假概念，都应当清除出知识的领域。没有必要在个别事物之外设立普遍的实体或实质。用这一标准来衡量经院哲学，那么经院哲学家们喋喋不休的“形式”、“本质”、“隐蔽的质”、“实体的形式”等概念都因缺乏逻辑自明和经验证据而不能算作知识，都是没有必要的多余赘物。奥康认为，这些东西犹如亚里士多德所批评的柏拉图理念，不但没有把多样性的事物说清楚，反而增加了比原有事

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1981年版，第293页。

② 《西方哲学原著选读》上卷，第292页。

物多一倍的东西，而这些东西本身还有待于说明。为此，他主张用“经济思维原则”剔除经院哲学家的种种无聊繁琐的臆造，使人们把目光转向客观存在的单个具体事物的经验认识和具体研究。他曾经用一句经典的话对这一思想作了概括，即“切勿浪费较多的东西去做用较少的东西同样可以做好的事情”①。此后，这句话在人们广为传颂的过程中逐渐转述成了“如无必要，切勿增加实体”，并冠名为“奥康的剃刀”。

奥康在凭借“经济思维原则”剔除了经院哲学中多余的赘物之后，传统的世界图式就被彻底简化了。以上帝为顶点、各类事物按照内在本质的完满程度依次向下排开的金字塔式的世界结构，现在所剩下的，只有上帝和各个具体事物的两极。而且，作为各个具体事物的统领者的上帝本身也是一个只有指代功能的“符号”，我们并不能凭借这一“符号”而认识到全能、至善、无限、完满的上帝。奥康虽然认为上帝是信仰的对象，但却认为不是知识的对象。神学命题以信仰为依据，知识命题则以经验证据和自明证据为依据，而这不可混为一谈。如此，奥康就把信仰也剔除出了认识的领域，使认识摆脱了神学的纠缠，从而为经验的自然科学取得了发展的地盘，预示着一种新的重视经验和证据的知识观萌芽的产生。

从哲学史的整体发展来看，奥康哲学恢复了希腊哲学的理性精神和批判怀疑功能，从根本上动摇了经院哲学的根基，标志着经院哲学黄金时代的终结。不仅如此，奥康还被许多西方史学家称为近代经验论和科学精神的真正先驱。

大约六个世纪之后，奥康的“经济思维原则”似乎在实证主义的第二代——经验批判主义的创始人马赫和阿芬那留斯那里得到了回响。这一原则在马赫那里被称为“思维经济原则”，而在阿芬那留斯那里则被称为“费力最小原则”。他们认为“科学的工作是

---

① 奥康：《箴言书注》第2卷。转引自《英国哲学》第2辑，牛津大学出版社1967年版，第629页。

经济的工作”,因此,“为了达到自己的目的,他们都选择那种最简单、最经济、最近便的手段”①。用尽可能简单的形式向人们介绍和解释某一门学科的内容,用尽可能简捷、方便和经济的方法来研究和解决问题,当然是值得提倡和求之不得的事情。但是,马赫和阿芬那留斯所做的,却是借此贬低逻辑思维在科学研究中的作用,把科学研究当作是纯粹的经验描述。他们反对“解释性(假说性)的物理学”,甚至不承认经验不到的原子的存在,要从人类认识中把“物质世界”或“物质实体”“经济”地排除出去。这种“思维经济原则”一方面是奥康的“经济思维原则”在经验主义范围内的极端发展,另一方面却又失去了奥康原则的革命性和创造性,因而不能不说是一种历史的“逆光”。

(作者:程党根)

① 转引自巴克拉捷:《近代德国资产阶级哲学史纲要》,中国社会科学出版社1980年版,第57页。

我只要求凡人的幸福

马克思指出：任何一种解放运动都是把人的世界和人的关系还给人自己。在古希腊文明中，人本来是有理性、有力量、有自由、有尊严的，但是在欧洲长达千年的黑暗中世纪，古希腊文明几乎被一扫而光，保存下来的只有基督教。在封建专制和教会的绝对统治下，人成为了上帝的附庸和奴仆，蒙昧取代了理性，宗教代替了知识，神性取代了人性。整个14世纪的欧洲，瘟疫、战争和饥饿吞噬着一切，人们每天就在这些天灾人祸造成的苦难中受着煎熬。然而，就在这样的一片惊慌、迷乱和绝望中，从法国的阿维农那里传过来的几首小诗，却在悄悄地改变着一切。那些小诗只不过是些情诗，是一个名叫彼特拉克（1304—1347）的青年私下写就献给他所崇拜的精神偶像劳拉的。彼特拉克于1327年在一座教堂和美丽的劳拉见过一面，便对她无法忘怀。他对劳拉的思念，成为他诗歌创作的灵感源泉。正如一种真正伟大的爆发力，靠一根微弱的导线就可把它点燃一样，这些看上去毫不起眼的小诗，马上引起了人们心灵深处强烈的共鸣和震撼。这些源源不断地从法国南部传来的情诗，开启了人类历史上一个辉煌的精神进步时代：它提出了这样的一个主题——人是什么？人为什么要活着？人该怎么生活？人生存的目的是什么？……在欧洲，由此掀起了一场肯定人的尊严、颂扬人性、提倡人道的世俗文化运动，历史学家称之为文艺复兴时期的人文主义运动，彼得拉克也因此被尊称为“人文主



义之父"。

"人文主义"一词的实质就是指一切"以人为中心"。人文主义者高举"发现人"、"重视人"的旗帜，抨击封建神学的蒙昧主义和禁欲主义，要求以"人"为中心而不是以"神"为中心考察一切，提倡"人性"来反对教会的"神性"，以"人权"来反对封建的"神权"，用"人道"来反对为封建制度辩护的"神道"，主张个性解放和自由等，并最终把人从宗教的天国带回了世俗的人间。

中世纪神学极力证明上帝的伟大和人的渺小，把人说成只是上帝的工具、附庸和奴仆，宣扬"人应当蔑视自己"。这样的人毫无尊严和价值可言。文艺复兴时期的人文主义者为了新兴资产阶级争取生存和发展的权利，反对神权统治，反对教皇和教会的绝对权威。彼特拉克谴责罗马天主教会是"野蛮凶狠的庙堂"、"黑暗的监狱"和"充满欺骗的地方"。薄伽丘指责上帝对人类是残酷至极的，他派到地上的代表——无论是教皇还是主教，从上到下，都是"寡廉鲜耻"、"无恶不作"的，根本没有资格管理别人。人文主义者在鞭笞神权神性的同时，又以炽烈的热情歌颂人的力量的伟大、人性的崇高，要人们把目光从神转向人，追求人的独立地位。他们自豪地宣布："我是人，凡是人的一切特性我都具有。"他们认为人是万能的，他可以按照他的意志做他所愿意做的一切，他有他自己的尊严，因为他高于万物；他有他自己的价值，因为上帝创造人时，就把人放在没有限制没有约束的地位上；人的现实生活是重要的，因为人不是罪人，而是上帝创造他来欣赏自己的杰作的。这些观念在人文主义者皮科的名著《论人的尊严》中得到了淋漓尽致的表现，它反映了人文主义者所代表的新兴资产阶级争取生存权利的愿望和乐观主义精神。

有很长的一段时间，中世纪天主教的"原罪"、"赎罪"、"来世报应"等教义把世界描绘成是苦难和烦恼的场所。人是一种"罪人"，不能有任何的欲望和追求，就是幸福也是那么的遥不可及，只有在来世或彼岸才能求得，人们只有放弃暂时的尘世生活享受，

绝情禁欲，忍受痛苦，去追求永恒的“天国”的极乐。人们不再学习文化和知识，只是虔诚的信奉上帝和基督教会，满足于做一个经常向教会忏悔而忠诚的教民。而对宗教禁欲主义的道德观，人文主义者无情地揭露它的虚伪性，痛斥僧侣们要别人禁欲苦行，而自己却是贪得无厌地过着腐朽糜烂生活的“伪君子”、“假善人”。他们勇敢地提出人具有追求现世的幸福和享受的权利，提倡以享乐主义否定禁欲主义，认为快乐和幸福就是善，就是美德；幸福快乐就在今生，不在来生；幸福快乐是感性的肉体的快乐，而不是遥远的和虚幻的。但丁直言不讳地承认他希望借《神曲》这部书永垂不朽，丝毫不掩饰他对荣誉的强烈渴望。彼得拉克更是在他的名著《秘密》一诗中淋漓畅快地说道：“我不想变成上帝，或者居住在永恒中，或者把天地抱在怀抱里。属于人的那种光荣对我就够了。这是我祈求的一切，我自己是凡人，我只要求凡人的幸福。”①纵观彼得拉克的一生，他把追求爱情和荣誉看作是人生的目的，并在这种追求中获得一个“凡人的幸福”。他的爱情不再只是精神上的情感，同时更是肉体和感观上的爱。人文主义者们这种现实的幸福观，反映了新兴资产阶级积极投入现实斗争，改造社会，争取幸福的巨大热情。

中世纪基督教泯灭人的理性，贬低人的思维，迫使人们盲目信仰《圣经》教条，绝对服从权威言论，稍有疑义，就是离经叛道，大祸临头。这种蒙昧主义的恶果是使得文化凋零，科学停滞。文艺复兴时代的人文主义者则坚信人的力量的伟大，坚信人具有感觉能力和理性思维能力，能够认识自然、造福人类，因而提倡积极思维，勇于怀疑和否定“权威”言论，要求恢复理性的权威。微未斯指出：人不仅有和谐的肉体外表，更有神妙的理性心灵，人“确有那么一个充满了智慧、精明、知识和理性的心灵，它足智多谋，单靠

① 微未斯：《关于人的寓言》，载《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第68页。



自身便创造出来许多了不起的东西"①。因此，人文主义者认为，应该运用人的理性大胆怀疑，大胆探索，不断进取。

在中世纪，封建特权是天经地义，门第观念根深蒂固，封建专制主义与等级制度的禁锢，使人变得自卑、自怯、自甘屈辱。人文主义者提出了自由平等的思想，要求砸碎封建等级制度的枷锁。他们从人的自然本性出发，得出了人天生就是平等的革命结论，人的高贵不是由于贵族那样的出身，而是由于他个人的品质和他的功绩。在随后意大利的社会生活中，才干、手段和金钱代替了出身门第，成为人们努力爬上社会的顶层的阶梯。这种道德决定贵贱的原则，也最终发展成为了政治上公民平等的原则。人文主义者还指出：自由是人类天生的本性，人应该从屈辱于压迫的束缚之下解脱出来，过自由自在的生活。他们心中理想的社会是拉伯雷写的《巨人传》一书中的德廉美修道院，在那里，人们可以随心所欲、各行其是，自由自在地生活。这些思想反映了当时新兴资产阶级要求自由和个性解放的强烈愿望。

人文主义运动在当时的绘画、雕刻艺术上也得到充分反映，表现出来的是对人的世俗生活、人体美的描写和刻画。达·芬奇(1452—1519)、拉斐尔(1483—1520)和米开朗琪罗(1475—1564)被称为文艺复兴三杰。一个完整的人类形象，在艺术家们的绘画和雕塑中栩栩如生了，那就是拉斐尔的《圣母》、米开朗琪罗的《大卫》和达·芬奇的《蒙娜丽莎的微笑》。蒙娜丽莎不再是一位与神最为接近的圣母，也不是一位足以让人类自愧不如的圣徒。她只是一位普通的妇女，她像美丽的人类那样微笑，善意地对待一切，也不惧怕一切。拉斐尔画中的圣母，与其说是那个威严的女王，倒不如说是人世间所有温柔亲切美丽母亲的代表。这些具有鲜活生命的作品向世俗世界展开了一个生机勃勃的多彩人生。

① 彼得拉克：《秘密》，载《从文艺复兴到十九世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第11页。

总之，在人文主义思想先驱们的精心培育下，人类不再是一个神的形象，也不再是圣母、圣徒的形象。相反，他是一个敢于负责的近代人类的形象。他心灵高尚，成熟理性，无私为他，敢负责任，是个既理性又浪漫的新人。这个新人最终冲破了中世纪的黑暗，在世界的大地上巍巍站立了起来。但是，应当看到，文艺复兴时期人文主义者的主张，毕竟是代表资产阶级利益的，因此它必然受到时代和阶级的局限。他们在批判封建专制和宗教神学的时候，总要到上帝和《圣经》那里去找根据，对封建君主和教皇还抱有幻想。他们把资产阶级的自私自利的本性当作人的普遍本性，随着社会愈向前发展，这种个人主义的消极面也就愈暴露出来，最后必定发展成与社会完全对立的东西。

（作者：叶庆华）



真理是时间的女儿，不是权威的女儿

在人类文明史上，真理总是占据着重要位置，追寻真理一直成为许多人一生中最崇高的精神追求。古希腊哲学家亚里士多德的一句“吾爱吾师，更爱真理”的至理名言向人们展示了一个追求真理的伟人哲人形象。出生于16世纪的英国经验主义创始人弗朗西斯·培根提出了“真理是时间的女儿，不是权威的女儿”的真理观，告诉人们时间和科学实验才是检验真理的标准。

弗朗西斯·培根（1561—1626）自小聪颖好学，少年得志，一路仕途顺畅，曾在英国担任过检察长、法官等要职。晚年被人指控犯有受贿罪，从此退出官场，著书立说。主要著作有《论学术的进展》《新工具》《新大西洋岛》和《培根论文集》等。晚年的培根显示出对科学活动和哲学研究的强烈兴趣。应该说，他的哲学探索完全是为其科学研究活动服务的，目的是要为科学研究提供新的认识论和方法论。

欧洲中世纪是教父哲学和经院哲学由兴起到衰亡的时期，史称欧洲黑暗时期。在宗教教会的操纵下，学术失去生机，理性被信仰弃置一边，科学成为神学的婢女。面对如此黯淡无光的社会现实，欧洲掀起了声势浩大的文艺复兴运动。在这场运动大潮中，欧洲各国的人文主义者纷纷把矛头指向了经院哲学和宗教神学，他们极力要求人的自由解放，肯定人的价值和尊严，推崇理性，重视发展科学文化知识。尽管如此，至16世纪培根生活的时代，经院

哲学和宗教神学仍挟昔日余威阻碍着科学文化知识的发展和传播。为倡导科学精神，树立科学权威，培根勇敢地扛起了科学大旗。在"知识就是力量"口号的指引下，培根告诉我们一个事实，人们要依靠科学知识(自然科学)的伟大力量去认识自然、支配自然，为人类谋福利。但是他清楚认识到，自然科学的发展壮大，离不开人们的思想解放，而经院哲学正是给人们带来许多错误认识，阻碍人们思想解放的绊脚石。为搬走这块绊脚石，消除人们心目中的错误认识，培根经过系统的分析找出了造成人们错误认识的根源。这就是有名的"四假相"说(假相又译作幻象、偶像)。他把"假相"分为四类：第一是种族假相；第二是洞穴假相；第三是市场假相；第四是剧场假相。其中在剧场假相中就包括了他对真理、权威、谬误的理解。剧场假相是指人们盲目崇拜某个学术权威，某些教条以及错误的证明方法，从而在人们心目中形成了假相。培根认为，科学的光芒被经院哲学和宗教神学所掩盖，根本原因是因为人们崇拜古人，迷信权威和传统，把真理看作是权威的女儿，而不是当作时间的女儿。这是一种是非颠倒的真理观。他说："一切流行的体系都不过是许多舞台上的戏剧，根据一种不真实的布景方式来表现它们自己所创造的世界罢了。"①其实培根所讨伐的权威主要是经院哲学，确切地说是经院哲学繁荣时期的核心大厦——亚里士多德主义，其中尤以亚氏逻辑学为最甚。我们知道亚氏逻辑学名著《工具论》以"三段论"式演绎推理见长，轻视感觉经验和归纳法。培根认为经院哲学就是以传统死板的"三段论"式繁琐而又无意义的演绎逻辑推理作为基础的。为彻底推翻支撑经院哲学大厦的亚里士多德主义，抛弃没有意义的三段论式演绎推理，培根提出了与亚氏完全相反的新的科学方法——经验归纳法，并特意将自己的著作命名为《新工具》，以示对抗亚氏的《工具论》。在他看来，亚氏创造的演绎法有很多不足：推理程序不科

① 《16—18世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1975年版，第32页。



学，推理的大前提没有可靠的基础，推理的结果更没有任何现实意义。按培根所说："现在所使用的逻辑，与其说是帮助着追求真理，毋宁说是帮助着把建筑在流行概念上面的许多错误固定下来并巩固起来。"①

对宗教神学的批判以及对科学技术的自信，让培根早早预测到科技将给人类带来福音。培根作为唯物主义哲学家，他坚持认为世界是由物质构成的，物质是运动的，自然作为人类认识的对象，并不是深不可测的，人类可以利用科学知识发现自然的规律，然后去利用自然。但是他认为对自然事物的认识只能从人的感觉经验出发，即从人的感官的原始知觉开始。当人的感觉经验越来越多时，对外界事物的认识就更容易，但是仅仅依靠感觉经验不可能认识到事物的本质。对事物本质的认识既要有感觉经验为基础又要辅之必要的科学实验。因为人的感觉经验总是被动自发发生的，科学实验是人们能动地有意识地创造出来的。只有二者的相互结合，才能帮助人们更好地认识自然的本质。不仅如此，他在倡导经验论的同时，也主张经验论和唯理论联姻，即把人的感性和理性结合起来。他用"蜘蛛、蚂蚁、蜜蜂"作比喻，强调了感性和理想结合的重要意义。他认为，经验主义者是蚂蚁，只会收集材料。理性主义者如同蜘蛛，只能从自身材料中织网。蜜蜂却能取二者之长，它首先从外界收集材料，然后再用自身的能力加以吸收和消化。他认为真正的哲学工作就应像蜜蜂一样，不偏废任何一方。培根还进一步指出，他的归纳法就是建立在感性和理性之间。这种方法的科学性在于：首先采集必要的材料，再由理性来概括，直到推出科学的概念和公理。他认为做好该归纳法可以从三个方面入手。第一步，是做好所有工作的基础，收集好必要的资料。第二步是利用"具有表"、"接近中的缺乏表"和"程度表"这"三表法"整理材料。第三步，是要进行最后的归纳。正是运用这种科学归

① 培根：《新工具》，商务印书馆1984年版，第10页。

纳法，培根成功地得到了热的本质在于分子运动的重要科学发现。

总体来说，培根作为英国唯物主义和实验科学的鼻祖，近代经验论的创始人，科学归纳法的奠基人，对近代哲学的繁荣和科学的振兴做出了不可磨灭的贡献。尤其是他一生孜孜不倦地追寻真理，倡导科学，甚至最后为科学献身的精神，为人们树立了光辉的榜样。他对真理的理解早已超出了他的前辈，主张用时间和科学实验检验真理，这本身就包含着一个天才的世界观。在培根身上，我们看到的是他求实、创新、革命的精神，他敢于打破陈规，推翻传统和权威，树立新的思想，充分展示了一个学术批判者和开拓者的形象。然而随着时代的变迁以及人类认识水平的提高，我们也看到了培根的科学和哲学思想中的缺陷。他虽然重视唤醒人类的理性，强调要利用科学知识去征服自然，但是他所理解的科学知识仅是自然科学知识，从而忽视了人文社会科学以及人与自然的和谐共处。其二，作为一个经验论者，他提倡经验和理性的联姻，但是他并没有同等对待二者，而是过分强调感性的作用，使得理性始终无法超越感性材料，这也为英国后来的经验论走向终结埋下了伏笔。

（作者：李本洲）



我思故我在

笛卡尔的著名命题"我思故我在"(*Cogito ergo sum*)在笛卡尔的哲学思想中占有重要的地位。这一命题作为近代哲学的开端,使近代哲学步入了主体主义的历史阶段。它的表述简单明了,却包含着深刻的思想内容。

随着近代科学,如天文学、数学、医学、物理学等学科不断从统一的哲学母体中分离出来,哥白尼、伽利略和牛顿等人掀起的科学革命从根本上改变了人们的思维模式,即人们普遍相信精确的数学语言是可以表达支配自然的统一永恒法则,科学的一个根本特征是它的"确然性","确然性"即意味着明晰性、无可置疑性。近代科学的迅猛发展,也使得科学的自明性、确定性与哲学固有的模糊性、不确定性之间产生强烈的反差,人们对科学的迷信迫使哲学必须以科学的标准来重塑自身,即以是否具有"确然性"来衡量和规范自身。科学精神成为了近代哲学向主体主义方向发展的一个动力。

笛卡尔是一位哲学家,同时也是一位数学家,笛卡尔也把"确然性"定为科学和哲学应当追求的基本目标,笛卡尔希望人类的一般知识(哲学)也能跟数学知识一样,从最稳定的根本出发,借由这个根本开始建构他认为值得信赖的知识系统,从而使哲学获得科学性。

笛卡尔是用"数学方法"来进行哲学思考的。笛卡尔认为,人

类应该可以使用数学的方法——也就是理性——来进行哲学思考。他相信，理性比感官的感受更可靠，因为惟有理性才能使我们得到确实的知识。他从逻辑学、几何学和代数学中发现了4条规则：1. 除了清楚明白的观念外，绝不接受其他任何东西；2. 必须将每个问题分成若干个简单的部分来处理；3. 思想必须从简单到复杂；4. 我们应该时常进行彻底的检查，确保没有遗漏任何东西。笛卡尔把这四条规则运用到哲学上，主张哲学应该从最简单的到最复杂的，也就是说每一种思想都必须加以斟酌与衡量，最后，我们还必须时时将各种因素加以列举与控制，以确定没有遗漏任何因素，如此才能获致一个结论，就像伽利略主张每一件事物都必须加以测量，而每一件无法测量的事物都必须设法使它可以测量一样。笛卡尔认为惟有如此才可能建立一个新观点。

笛卡尔的方法是以"怀疑"开路的。他的第一步是主张在一开始时我们应该对每一件事都加以怀疑。

笛卡尔首先对以往的一切被信以为真的东西都加以怀疑，对一切可疑的东西都予以排斥。他怀疑一切旧哲学，因为一方面他不希望他的思想是建立在一个不确实的基础上，这就好比如果地基垮了，整栋房子也会倒塌一样；另一方面他希望用全新的材料来建造这栋房屋，以便确定他所建构的新思想体系能够站得住脚，在兴建一栋属于自己的新房子以前，他想清除房屋地基上的所有旧瓦砾。笛卡尔所怀疑的还不止于前人的理论，他还认为我们不能信任自己的感官感觉，因为感官可能会误导我们。"当我们做梦时，我们以为自己置身真实世界中。那么，我们清醒时的感觉与我们做梦时的感觉之间有何区别呢?"笛卡尔写道，"当我仔细思索这个问题时，我发现人清醒时的状态与做梦时的状态并不一定有所分别。"他并且说，"你怎能确定你的生命不是一场梦呢?"①他甚至怀疑我们的感觉和所感知的天地万物的存在，怀疑自己身体

① 《苏菲的世界》，作家出版社2002年版，第259页。



四肢的存在等等,甚至对他自己所热爱的数学几何学,对于当时被崇拜为至高无上的上帝,他认为也都可以怀疑,所以,笛卡尔最终怀疑每一件事物。

但紧接着,他说道:当我怀疑一切的时候,有一件事却是不可怀疑的,就是:我在怀疑,这也就是说,我在思想。既然肯定我在思想,那么就必须也肯定思想着的我必然应当是某种东西,这就意味着肯定我存在,因为如果肯定一个思想的东西在思想着,可是却否定他的存在,这显然是自相矛盾的,是荒谬的。笛卡尔由此断定:*Cogito ergo sum*——“我思故我在”。

然后,笛卡尔论述了自我的本质。他根据对以上论述的分析指出:一方面,在否定了物体世界和肉体感官之后,自我依然存在;另一方面,如果我停止思想,我就不存在了。他由此得出结论:我不是物质性的东西,而是一个思想性的东西。“我只是一个在思想的东西,也就是说,我只是一个心灵,一个理智或一个理性。”①他进一步申述道,“我究竟是什么东西呢?一个在思想的东西。什么是一个在思想的东西呢?就是一个在怀疑、理解(理会)、肯定、否定、愿意、不愿意,想象和感觉的东西。”②

笛卡尔指出:他的关于我思故我在的原理不是一个逻辑的推论,不是三段论式,而是一个直观的真理知识。他写道:“他从他的思维得出他的存在这个结论并不是从什么三段论式得出来的,而是作为一个自明的事情,他是用精神的一种单纯的灵感看出它来的。从以下的事实看,事情是很明显的,如果他是从一种三段论式推论出来的,他就要事先认识这个大前提:凡是在思维的东西都存在。然而,相反,这是由于他自己感觉到如果他不存在他就不能思维这件事告诉他的。因为,由个别的认识做成一般的命题,这是

① 《16—18世纪西欧各国哲学》,商务印书馆1975年版,第162、163页。
② 《16—18世纪西欧各国哲学》第162、163页。

我们精神的本性。"①因此笛卡尔断言"我思故我在"是在单纯直观中被给予的，这种直观应该是直接的和未经思考的，因而是绝对第一的，是最确实、最明显的，连极端的怀疑论者也不能不承认的。笛卡尔企图通过这样的论证来确定"我思故我在"原理作为不证自明的公理并从而作为他全部哲学"第一原理'的地位。

笛卡尔之所以要通过理性的直观来解决知识"确然性"的来源问题，目的在于使人们摆脱"外面"现象世界的迷惑，而回到心灵本身中寻找可靠知识的根据。笛卡尔认为，通过理性直观得到了真理的最高前提——"我思故我在"，然后按照清楚、明白的原则，就可以逻辑地推演出一切其他的真理知识。他曾说，第一原理仅仅是由直观所提供，而遥远的结论仅为演绎所提供。可见，在笛卡尔看来，理性直观和演绎是得到"确然性"的途径和手段，理性直观也是存在或真理性知识获得"确然性"的第一途径和最终根源。

从哲学发展史的角度看，"我思故我在"作为笛卡尔哲学体系的第一原理，把自我、理性的原则提到哲学高度并摆在哲学的首位，从而同中世纪神学权威直接对立起来。显然，笛卡尔这一原则在反对封建神学，反对当时禁锢人们思想的经院哲学，启示新兴资产阶级的理性主义、启蒙思潮和一般哲学主体性原则等方面都是具有重要意义的。正如黑格尔所说，它是"转移近代哲学兴趣的枢纽"。笛卡尔开辟了近代主体论哲学的先河，他提出的"确然性"概念对后来的休谟、康德以及胡塞尔产生了巨大的影响。但是，以笛卡尔、康德为代表的近代哲学对"确然性"理想的追求，却使得现代西方哲学片面地拒斥近代形而上学，而转向了实用哲学，即认为"精确"的科学是伟大的，而"思辨"的哲学是渺小的，只有用实证科学(自然科学)的理论和方法去改造哲学，才能使哲学从传统的"形而上学"变成"科学的哲学"，而最终导致了哲学成为科

① 笛卡尔:《第一哲学沉思集》，商务印书馆1996年版，第144页。



学的"副产品"。现在我们知道,现代哲学的这种结果,究其根本原因,不在于近代哲学缺乏对"确然性"的追求,而是在于近代哲学对于"确然性"的回答是一种形而上学的独断。其实,哲学的"确然性"与科学的"确然性"具有层次的区别,哲学概念与科学概念、哲学命题与科学命题之间具有不可比性。哲学必然是形而上的,而非形而下的,它与具体科学是有本质区别的。笛卡尔将具体科学的原则照搬到哲学中去,将科学的"确然性"理想引入哲学,一味地以科学化的标准来要求和规范哲学,认为哲学的科学性在于哲学必须以数学或逻辑为标准,却也被现代西方哲学不自觉地加以了套用,这不能不说是以笛卡尔为代表的近代哲学所导致的方向性错误。

(作者:叶庆华　袁霞)

凡在理解中的无一不先在感觉之中

“凡在理解中的无一不先在感觉之中”是经验论的一个普遍原则。到了近代，自然科学的发展使人们在用科学和理性认识世界时，不得不求助于当时比较发达的力学和数学等自然科学。遗憾的是人们并没有把经验和理性结合起来，建立科学的认识论。一部分人注重力学的实验和经验归纳法，并使之绝对化，形成了近代的经验论；另一部分人则注重演绎法并同样使之绝对化，形成了近代的唯理论。

1688年“光荣革命”以后，英国进入了资本主义发展的阶段，思想开明，科学昌盛，工业发达。最能反映这一时代精神和民族精神的哲学是17世纪中叶到18世纪的英国经验论。主要代表人物有：弗朗西斯·培根（1561—1626）、托马斯·霍布斯（1588—1679）、约翰·洛克（1632—1704年）、乔治·贝克莱（1685—1763）、大卫·休谟（1711—1776年）等。近代认识论中的经验论有唯物主义与唯心主义的区分，其划分的标准是“认识的对象是什么”这一问题。具体地说，凡认为真理性的认识是来源于感性经验，而感性经验又是对客观存在的物质世界的反映的，就是唯物主义的经验论；反之，凡认为真理性的认识是来源于感觉经验，而感觉经验则是主观自生的，是心灵的自我反省，否认感觉经验来源于客观物质世界，甚至对外部世界的存在持否定或者怀疑态度的，则构成唯心主义的经验论。

英国经验论的重要代表洛克，他对天赋观念的批判与他的白板说是同一理论的正反两个方面：他一方面否认了知识来源于天赋观念，另一方面肯定经验是知识的惟一来源。洛克认为，认识论的首要问题是知识来源的问题，归根到底是构成知识的观念的来源问题。洛克继承和发展了培根和霍布斯的思想，论证了唯物主义经验论和知识论起源于感觉的学说。他把经验分为两类：一类是对外部对象的感觉，称为外部经验，是由外界事物直接作用于人的感官产生的；一类是对内部心灵的反省称为内省经验，即由心灵对自己的心理活动进行体察而产生的。经验论者经常谈到的"观念"是一个意义很广泛的概念，被心灵所知觉和思想的一切意识内容，举凡感觉、印象、概念、情感等等都是观念；词是观念的表达，因此也可以说，凡是能够被名词表达的意义都是观念。经验论的另一重要代表人物贝克莱与洛克有不同的目标，他的经验论不是为了给科学知识提供认识论基础，而是为了反对无神论，维护宗教信仰。贝克莱说："除了我们用感官所感知的事物之外，还有什么可感的对象呢？"①这句话表达了经验论者的一个共识：知识或感觉的对象是观念，而不是事物。贝克莱所做的工作只是引申。他把"存在"的意义限定于认识对象，然后用"被感知"来解释认识对象。从经验论的前提出发，他合乎逻辑地得出了"存在就是被感知"的结论。

休谟则把经验的对象称为知觉。把被知觉的对象分为印象和观念。休谟取消了洛克的双重经验论，他把观念的来源归结为印象，把反省印象的来源归结为感觉印象。休谟认为一切知识都只是主观心理的产物，一切认识都来源于感觉印象。他提出了对知识问题的一种解决方案——心理知识论。他把一切知识全部归结为心理的知觉、联想、本能、习惯和信念等。他是从知觉主义或印象主义出发来论证的，休谟说："心灵除了它的知觉以外，永远没

① 《西方哲学原著选读》上册，商务印书馆1982年版，第516页。

有任何东西存在;视、听、爱、恨、思、想等一切活动都归结在知觉的名称之下。心灵所能施展的任何活动,没有一种不可以归在知觉一名之下。"他说,被洛克称为"第二性的质"的东西,如颜色、滋味、气味等当然是知觉。同样,被洛克称之为"第一性的质"的东西,如运动、广延和填充性等也是知觉。就我们的感官的裁判而论,一切知觉在其存在方式上都是一样的,凡呈现于心灵前的任何东西都只是一个知觉。人们往往把知觉与对象区别开来,假设两者之间有一种不可理解的差别,这是完全不合理的,是一种独断。其实,人们通常所说的对象也只是一些知觉,一切进入我们心灵之中,被我们认为是实在的东西,归根结底都只是某种知觉罢了。它们并非存在于某种外物之中,并非什么独立于我们意识之外的东西。

总的看来,经验论和唯理论的分歧主要表现在以下几个方面:第一,经验论以"凡在理解中的无一不先在感觉中"的原则为前提,认为一切真知必然起源于感觉经验,没有感觉就没有认识,感觉经验是惟一可靠的来源。唯理论则把理性直觉和理性演绎看作真理性认识的来源,认为"离开精神直觉或演绎,就不能获得科学知识。"第二,唯理论认为,在人的心灵中,本来就存在着某些天赋的原则和观念。经验论认为,根本没有天赋观念,一切人的心灵都是完全平整一色的"白板",天赋观念论者所说的那些天赋的原则和观念,实际上都是从经验中获得的,都可以从知识导源于经验这个原理中得到合理的说明。第三,经验论者从经验主义原则出发,在认识方法上强调经验的归纳法;唯理论从知识来源于先天原理这一基本立场出发,在认识方法上强调演绎推理方法。第四,经验论偏重从认识的内容来考察,强调认识的基础是经验,唯物主义经验论肯定人类的一切知识,都是由于客观存在的事物,通过感官影响人的意识而产生的。这就是把认识看作主观对客观的反映,并把感觉看作联系主观与客观的纽带和桥梁。唯理论偏重从认识形式来考察,强调取得普遍必然性的知识靠理性思维,唯理论比经验

论较多地注重认识过程中的主观能动作用，不把认识看成完全是消极被动地受对象决定的，强调只有依靠理性才能获得关于事物的本质和规律的普遍必然性的知识。

经验论强调感觉经验的重要性，但忽视理性思维的作用，它不能科学地说明知识体系何以能够建立起来的问题，因此在经验论比如霍布斯、洛克的理论中，有时就不得不求助于实在论和唯理论。这本身就说明了他们的经验论的狭隘性和局限性。经验论本来更容易坚持唯物主义，但由于经验论者片面强调感觉经验，贬抑理性思维，以至于把感觉看作是惟一的实在，所以如果把经验论推向极端，就必然逻辑地走向唯我论和不可知论。经验论的片面性和内在缺陷，给以后的哲学发展提供了宝贵的经验教训，同时也为各哲学派别各取所需留下了广阔的空间。

（作者：黄胜进）

自然从来不飞跃

这是德国哲学家莱布尼茨(Leibniz,1646—1716)的观点。

莱布尼茨所处的德国在当时处于内忧外患之中。16世纪的德国宗教改革运动不仅没有一举扫荡宗教与封建势力,反而进一步强化了宗教分裂与封建割据,并最终酿成了对德国经济与政治产生极大破坏的"三十年战争"(1618—1648)。经济落后与政治割据尽管没有完全阻碍新文化思想在德国的传播,但却深刻地影响了它的发展形态:德国的哲学思想从一开始就具有了某种折中性(或者说软弱性),试图把新文化思想因素与传统的宗教和封建思想因素以某种体系的方式调和起来。

莱布尼茨在"三十年战争"结束的前两年出生于莱比锡的一个知识分子家庭。他是一个天才的思想家,一生涉足诸多不同的思想领域,并都做出了卓越的贡献。就哲学上来讲,他的思想的形成有这样一个过程:道德哲学教授的父亲留下的丰富藏书,使他自小就对古希腊罗马思想相当熟悉;15岁进入莱比锡大学,首先接受的是经院哲学的熏陶,相信经院哲学的实体学说;后来又接触到近代一些科学家与哲学家的著作,一度为他们那种"机械地解释自然的美妙方式"所吸引。但经过继续深入的研究,他又发现机械论只从量或广延的角度看待实体存在着根本缺陷,认为必须重新召回经院哲学的"实体的形式"(强调质的观念),建立一种形而上的体系,以正确对待近代科学与哲学的成就以及古代哲学与经

院哲学中有价值的因素。这就形成了他独特的"单子论"思想。莱布尼茨的著作较多，主要的哲学著作有：《形而上学谈话》(1686)、《人类理智新论》(1704)、《神正论》(1710)、《单子论》(1714)等。在《单子论》中，他的哲学思想得到最为系统的表述。

从实体观考察17世纪盛行的机械唯物论，莱布尼茨发现它必然会陷入"不可分的点"与"连续性"之间的矛盾，而这种矛盾在莱布尼茨看来，正是困扰人类理性的两个著名迷宫之一。机械唯物论，或者如伽桑狄等原子论者那样，把不可分的原子看作实体，认为万物由原子构成，在原子之间存在着运动的场所即虚空；或者像笛卡尔与斯宾诺莎那样，把广延性物质看作是实体，强调物质实体的无限可分性并否认原子与虚空的存在。前者肯定不可分的点而否定了连续性，后者肯定连续性而否定了不可分的点。二者都是错误的，因为实体首先必然是不可分的点，单纯得没有部分，也就是说它必然是因为某种质而非量的不同而成就为实体的。"自然界绝没有两个东西完全一样，不可能在其中找出一种内在的、基于固有本质的差别来。"①其次，连续性规律又是宇宙间的一条基本规律，是决不能否定的，任何事物都不是一下完成的，正如运动不可能从静止中直接产生，也不可能马上回到静止一样。② 依莱布尼茨看来，机械唯物论的实体观不可能同时满足这两种要求，特别是不能满足不可分的要求。因为物质本身是广延性的，物质性的原子无论如何细微、坚硬，最终还是可分的。如果说原子在希腊语中的本义是指不可分，那么"物质性原子"本身就是一个错误的概念。

从这一批判性角度出发，莱布尼茨最终把实体定义为精神性的单子。这种单子的特性是：它没有部分，彼此间没有量的区别，

---

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》上册，商务印书馆1981年版，第478页。

② 莱布尼茨：《人类理智新论》，陈修斋译，商务印书馆1982年版，第12页。

只是由于质的不同而互相区别。“单子如果没有性质，也就不能彼此分别，因为它们之间本来没有量的区别”①；它是没有部分的，不能以自然的方式通过结合或分解而产生或消灭，它或者不生不灭，或者只能通过“奇迹”，由上帝创造而产生，由上帝毁灭而消灭②；它没有部分，相互之间不能发生影响，独立自存，“单子没有可供出入的窗子”③；单子之间不能相互影响，因而它的运动不出自于外力，而来自于自因，“能动性是一般实体的本质”④。单子是“特种的灵魂”，具有知觉与表征的能力，并通过欲求从一个知觉过渡到另一个知觉。正是在此意义上，莱布尼茨把单子的本质看作是一种“心力”，看作一种知觉与表征的能力，而这种能力的大小正构成单子之间质的区别。此外，由于世界上的复合事物无限地多，组成它们的单子也就不只是两个三个（笛卡尔），或者一个（斯宾诺莎），而是无限多个。

这样，单子就满足了不可分的要求而成为真正的实体。现在的问题是，这样的单子又如何满足连续性的要求？这一连续性在莱布尼茨看来正是自然的普遍规律，是单子所构成的宇宙的普遍图景。这一连续性规律也被莱布尼茨经常形象地描述为：自然从来不飞跃。“任何事物都不是一下完成的，这是我的一条大准则，而且是一条最最得到证实的准则，自然决不作飞跃。我最初是在《文坛新闻》上提到这条规律，称之为连续律。”⑤

单子作为不可分的点，乍看起来似乎互不影响，彼此孤立，但单子都具有知觉或表象能力，它知觉与表征着全宇宙。单子自身就是一个“小宇宙”，是“宇宙活生生的镜子”。通过这种知觉与表

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《16—18世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1975年版，第484页。

② 《16—18世纪西欧各国哲学》，第483页。

③ 《16—18世纪西欧各国哲学》，第483页。

④ 莱布尼茨：《人类理智新论》，第24页。

⑤ 莱布尼茨：《人类理智新论》，第12页。



征，单子不仅与宇宙联系起来，而且同其他所有单子联系起来，形成一个普遍联系的整体。这样，莱布尼茨就以精神（意识）的联系取代物质的联系来论证连续性规律。另一方面，在这一普遍联系中，各单子由于知觉与表征的能力存在质的不同，它们对宇宙分别形成了清晰程度不同的知觉与表征，构成了一个等级。但这种等级并不足以破坏连续性规律，因为单子之间“每一级和相隔一级的区别非常之小”①。由“微知觉”的无机物到最高的上帝就构成了一个差别无限小的连续链条。

但是，连续性规律不仅要求单子在知觉程度上保持差别无限小的连续链条，各单子都在自身的知觉程度上进行着内在的运动，宇宙也是一个不断运动着的整体，那么，还必须有某种先在的秩序来保证互不影响的单子不会因为自身的运动而摧毁整体宇宙的和谐。这一先在的秩序是由上帝所给予的，它预先规定了每个单子的运动，并使其与其他单子保持连续性。整个宇宙好比一个无比庞大的交响乐队，每一乐器的演奏者都按照上帝事先谱就的乐曲演奏出各自的旋律，而整个乐队所奏出的自然是一首完整和谐的交响乐曲。这就是莱布尼茨的“预先和谐论”。运用这一理论，笛卡尔所遗留下来的身心问题也得到理论解决。因为身心尽管由于单子互不影响而不能直接相互作用，但它们毕竟已是本质相同的知觉或者心力，上帝可以依靠自己的预先安排而一劳永逸地解决它们的关系，不必像在笛卡尔那里解决两个本质不同的东西（精神的心灵与广延的肉体）的关系那样劳心劳力（偶因论）。

自然不飞跃或者说连续性规律表现的是以上帝为终极因的精神（单子）统一性原则。在此，上帝按不同程度的表象强度把自己的精神内容赋予每个单子及它们所组成的事物。这不仅包括精神世界也包括物质世界。莱布尼茨单子论的本质特色就在于把精神性的原则（知觉与表征能力）运用于对一切事物的解释。“一切事

① 莱布尼茨：《人类理智新论》，第335页。

物的这种理智性是莱布尼茨的一个伟大思想。"①物质世界由最低级的单子构成，具有广延性，但这种广延性却不是物质的本质属性，而只是一种现象，一种由低级单子"微知觉"或者说"微心力"所产生的不可入性。"物体有一种自己能够伸张、扩展和延续的特性、属性或本性，才有广延。"物质无非是单子的被动能力。"微知觉"不能把自身理解为力，只能从广延的现象出发考虑物质世界，这样的物质世界也自有其规律性，可以用机械的观点来解释，但这种观点只是知觉、力的产物，全局的计划指向较高的理性：上帝是一切现象的终极原因，机械的自然观最终只能引入到上帝的理性目的观中才能得到解释：自然是一种神圣的自动机器，上帝根据自己的目的在无限多的可能性中选择创造了这个最好的世界②。此外，对物质世界所形成的经验认识也构成了与几何和神学等必然真理相对立的可能性事实真理，它依照充足理由律，有赖于事物间的普遍联系。

（作者：余友辉）

① 黑格尔著：贺麟、王太庆译，《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1959年版，第173页。

② 《西方哲学原著选读》上册，第486、488页。



人天生都是平等的

此为法国空想共产主义者让·梅叶(Jean Meslier 1664—1729)的观点。

反抗中世纪封建制度与宗教神学的近代精神开始于文艺复兴运动,经过16、17世纪的发展,到18世纪臻至顶峰。这是一个自由、理性的世纪,人们广泛地研究各种事物,并对解决自身问题充满信心;这也是一个行动的世纪,哲学家们不再满足于理论的思辨,而是开始走出书斋,运用人民的语言来教化人民,运用思想来直接指导人民的行动。人们把这一世纪称之为启蒙的世纪。在18世纪的法国,由于政治与宗教压迫的异常残酷,这种启蒙也就表现得更为激烈,产生的影响也最大。18世纪的法国哲人大部分都把自己的思想直接指向了对现存政治与宗教的严厉批判。

梅叶正是在这样一个时期出生于法国香槟省马泽尔村的一个农业工人家庭,在接受里姆宗教学校教育之后,就开始担任教职,终生未再改变。长期的底层教职生活,使梅叶既对天主教会的黑暗腐朽和宗教神学的荒诞无稽了然于心,又亲眼目睹了专制制度及天主教会对贫苦农民的残酷压迫。他内心痛恨封建领主与僧侣贵族,对饱受欺凌的劳苦大众充满同情,但在生前他并没有把这种思想完全表露出来,虽然有时为了教区贫苦农民的利益,他也不顾个人安危地反抗当权者。推测他的想法,他可能是为了自我保护,以积蓄力量,在最后时刻给封建专制与宗教神学以致命一击。为

此，他寄希望于私下写作的《遗书》。在那里，他满怀仇恨地批判了封建专制与天主教会，憧憬一个没有剥削、没有压迫、没有社会苦难的理想世界。事实如他所愿，在他死后不久，《遗书》就得到广泛的流传，并深刻地影响了其后的法国启蒙思想家们。

在《遗书》中，梅叶把自己的主要精力用来揭露宗教的荒谬性与虚假性。在他看来，宗教是一切苦难与压迫的根源，而宗教本身的根源又在于欺骗。他说，宗教“起初是由狡猾而巧妙的权术捏造出来的，继而是由骗子手、无赖加以复述的，后来是由人民中间一些愚昧无知的人盲目加以相信，最后是由国王和有势力的人用权力加以支持……以期用这种手段钳制群众，强迫群众受自己的支配”①。为了进一步揭示这一点，梅叶还从唯物主义的角度对神的种种观念进行了批判。他指出，世上只存在物质，它自然而然存在，并不需要神的创造，神也不能无中生有地创造这个世界；物质能够自行运动，并不需要神的推动；宇宙的和谐与自然界的美丽都是物质合乎规律运动的产物，而不能归结为神的创造；另外，精神不过是物质的“变形”，它随我们肉体的死亡而自行消散，因此没有什么灵魂不死，也不存在着来世生活。神学家从精神、概念出发幻想绝对完满的非物质神的存在是荒诞可笑的，因为我们只观察到有形体的物质，而神是看不见、摸不着的。他批评说：“容易想象有广延和有组成部分的物体的美和善，但怎能想象无形式、无状貌、无组成部分和无任何广延的存在物的美和善呢？不用说，这是完全不可想象的。”②

梅叶注意到，专制政治与宗教结成同盟，它们共同建基于欺骗之上，沆瀣一气，互相勾结，“宗教甚至支持最坏的政府，而政府也同样庇护最荒谬的最愚蠢的宗教。神父们在咒骂和永世痛苦的恐吓下号召自己的信徒服从长官、公爵和国王，如同服从上帝授予的

① 梅叶：《遗书》第1卷，陈先太、眭茂译，商务印书馆1960年版，第9页。
② 梅叶：《遗书》第1卷，第79页。



权力一样。国王也同样关心神父的威望，给以优厚的圣俸和丰裕的进款，支持他们行使做礼拜的空洞无谓的卖假药式的职能，并强迫人民承认他们所做的和所教导的一切都是神圣不可侵犯的。”①正是在这种共谋的欺骗之下，封建君主与僧侣贵族才能够肆无忌惮地压榨贫苦农民，过穷奢极欲的生活，贫苦农民才会被迫分散在田野里，束缚在土地上，栖洞穴，嚼草根，喝生水。因此要推翻残酷的封建与宗教压迫，就必须把这种欺骗连根拔起，要“拿神父的肠子做成绞索，用这种绞索把世界上一切强暴者和高贵的老爷们吊起来，绞死他们”。

在梅叶看来，与专制政治联合在一起的宗教欺骗是极其荒诞和肤浅的，而它之所以能弥漫大地，如此成功地控制人民，一方面固是因为人民的愚昧无知，另一个重要方面则是因为明智者为了安静地过活和保住自己的财产，对这种欺骗采取了迁就态度。但现在人民的苦难已经达到顶峰，是时候要推翻它了。他大声疾呼明智者与他同行，开始宣传真理，启蒙人民：“世上穷人们受各种迷信及偶像崇拜欺骗的时间已经够长了，富人和强者掠夺和压迫穷人的时间也已经够长。该是打开穷人的眼界，向他们说明全部真理的时候了。”②他认为，只要人民苏醒了，压迫者就很容易被推翻，因为这些人没有了人民就什么也办不了，而人民没有他们则什么都好办。

梅叶进一步为人民反抗压迫的行动提供了政治理论基础，并初步描绘了革命后社会的理想蓝图。对此，他首先也从当时流行的抽象人性论出发，强调人本性是平等的：“人人天生都是平等的，他们同样有权在地上生活和立足，同样有权享受天赋的自由和他的一份世间福利，人人都应当从事有益的劳动，以便取得生活中

① 梅叶：《遗书》第1卷，第8页。

② 梅叶：《遗书》第1卷，第15页。

必需的和有益的东西。"①他认为，这种平等权利在人类最初的自然生活中得到最明显的表现。那个时代，没有私人财产，没有贫富差别，也没有奴役和统治，一切按自然的方式进行，人们生活得美好，道德与习俗无比高尚。这种"黄金时代"的原始共产主义的社会图景，梅叶称之为"神圣公社"。但是后来，人类的贪欲破坏了这种完美的原始共产主义，土地被界碑分开，财富为私人占有，少数人越来越富，多数人越来越穷，这就开始了人类社会不平等的苦难历程，每个人都不择手段地力求增加自己的财富，最后最为强横者和卑鄙者通过狡计占有了绝大部分财富，并获得了统治权，开始利用欺骗来进行统治，而其他人则沦为一无所有的奴隶。

尽管社会的产生导致了不平等和压迫，人们也无法重新回到自然的"黄金时代"，但梅叶乐观地相信，人们可以通过推翻压迫，重新在社会当中建构人类的平等。这种未来理想社会的蓝图必须按照原始共产主义的模式来建立，这首先要求重新废除财产私有制，建立社会公有制，使财产为所有人共同享有；同时所有人在社会结构中紧密地团结在一起："同一城市、同一教区的全体男女，应当构成一个家庭，彼此看作兄弟姐妹，同父母的儿女，他们应当像兄弟姐妹般地互相爱护，和睦共处，共同享用同一种食物或相似的食物，有同样好的衣服，同样好的住处，同样好的寄宿处，同样好的鞋子。"②另外，所有人也都从事正当有益的工作，这样的社会不养懒汉。各城市与村社之间要结成联盟，既和平共处又互相帮助。

但是，梅叶也清楚地意识到，这样的理想社会不可能再是自然而然的，一种自觉的无政府形式的，它需要一些人为的因素来加以维持，这既包括体制上的，也包括思想意识上的。前者要求扬弃自然状态的绝对平等形式，保留统治者与被统治者身份的区分。当然，这一统治者的目的不在于欺诈和压迫，其至为重要的特质是：

① 梅叶：《遗书》第2卷，第82页。

② 梅叶：《遗书》第2卷，第107页。



英明、善良和关心人民的利益;后者则要求继续存留宗教,给主教、神父等神职人员一定的社会地位,因为这能有效地净化风俗、维系道德。他说:“他们除了宣扬虚伪的宗教谬误和迷信之外,设置他们也是为了教导善良的风俗和道德生活中的各种美德……在一切设施良好的国家里,必须有教导者,像教导科学与艺术一样教导人们具有美德与善良的风俗。”①

梅叶的思想尽管并不精深,但我们依然必须积极评价它所具有的价值。梅叶对封建专制与宗教神学的批判首先强烈影响了18世纪法国哲学的发展,推动法国哲学从早期的自然神学论过渡到彻底的唯物主义与无神论;其次,梅叶在批判封建专制及宗教神学基础上构想的理想社会蓝图尽管过于简单化,且具有空想的性质,但仍有效地促进了其后空想社会主义的发展,并为科学社会主义的最终产生提供了宝贵的理论。

（作者:余友辉）

① 梅叶:《遗书》第2卷,第117页。

存在就是被感知

“存在就是被感知”是德国哲学家贝克莱把哲学论证和宗教信仰结合起来提出的一个著名命题。他将人对事物的感觉印象与事物本身看作是一回事，并从感觉印象推论到存在就是被感知，因而把被感知的观念与感知观念的心灵区分开来，并从中证明了精神实体的存在，而神是永恒的精神实体即上帝。贝克莱认为：“一切可感知的性质都是颜色、形象、运动、气味、滋味等等，那就是说，它们都只是感官所感知的一些观念。”既然世界的存在和感觉印象的存在是一样的，因此可以说，存在就是被感知。同时，贝克莱认为，由于世界的存在就是感觉印象的存在，那么，世界的存在或感觉印象的存在都离不开感知它们的主体，一定会有一个所感知观念的精神实体，即心灵、灵魂或自我，这一精神实体毫无疑问是存在的。

我们举例说明贝克莱的物质对象都是由于被感知才存在。譬如一棵树，假如没人看着它，是不是它就不再存在了？对这个疑问，他的回答是：神总是在感知一切啊！如果真的没有神的话，只怕我们所认为的物质对象将在我们看它的时候会突然地出现，当我们不看它的时候就会消失，也就是会呈现一种时隐时现的不稳定状态。但在事实上，由于神对事物的感知作用，树木、岩块、石头就像我们依据常识认为的那样一直存在着。贝克莱认为，认识起源于感觉经验，但他又认为感觉经验就是认识的对象，就是惟一真



实的存在，观念就是现实的事物本身。一切物质的客观存在，即人所认识的东西，都是人的感觉经验。也可以说，我们所认识的仅仅是感觉经验，如果离开了感觉经验，一切的客观事物都是不存在的。经验世界是我们的感觉的总和。他说："我看见这个樱桃，我触到它，我尝到它……它是实在的……我肯定说，樱桃不外是感性的印象成为各种感官所感受的表象的结合。"他还指出："天上的雷霆风雨，地上的花木鸟兽，总而言之，构成宇宙的万物离开精神就不能存在……万物的存在就是被感知或被认识。可见，如果它们确实没有被我所感知，或者不存在于我的心中或其他被创造来的精灵的心中，那么，或者它们根本不存在，或者存在于某种永恒精灵的心中……"他认为物理对象只不过是我们一起经验到的各种感觉的累积，习惯的力量使它们在我们的心中联合起来。

贝克莱以许多论证证明：我们的感觉材料不能被假定为不依赖于我们而独立存在，它最低限度也必然部分地是在心灵之内，就是说在没有看、听、摸、嗅和尝的时候，它们就不再存在。他认为感觉材料是我们的知觉所能向我们确保其存在的惟一事物，而所谓被认知，就是在一个心灵之内存在，因此也就是精神的。除了在某个心灵之内所存在的事物外，什么也不能被我们所认知。任何被认知的事物，不在我们的心灵之内就一定会在另一个心灵之内。我们要明了这点，就必须了解贝克莱把直接认识的任何东西叫做"观念"。例如，我们看见的一种特定的颜色就是一个观念，我们听见的一句话也是一个观念，等等。但是这个术语并不完全限于感觉材料，它也包括我们记忆或想象的那些事物，因为在我们记起或想到的时刻，我们对于这类事物也有直接的认识。所有这类直接材料，他都称之为"观念"。这种观念可分为三种，或是实实在在有感官印入的观念，是人的情感作用产生的感知观念，或是借助于记忆和想象而形成的观念。还是以树为例：当我们"知觉"这棵树的时候，我们所直接认识的就是由"观念"组成的集合，对于这棵树来说，除了被我们所知觉以外，我们并没有什么根据去假定有

什么是实在的。也就是说，它的存在就在于它的被知觉。这棵树会继续存在，甚至在我们闭起眼睛或没人接近它的时候也存在，是由于上帝继续知觉到它的缘故。现实的树和我们所说的物理客体相对应，它是由上帝心灵中的观念所组成的，这些观念总是和我们看见这棵树时所产生的观念相似。所不同的是：只要这棵树继续存在，这些观念便永远在上帝的心灵里。贝克莱认为我们的一切知觉就在于部分地分享上帝的知觉，而正因为这种分享，不同的人就看见大致同一的树。因为任何被认知的都必然是一个观念，所以离开了心灵及其观念，世界便一无所有，并且也不可能有任何其他东西可以被我们所认知。

列宁曾说：贝克莱和狄德罗都渊源于洛克。洛克在西方近代哲学史上占有特殊的地位。洛克认为，我们的全部知识是从经验来的，而感觉的后面存在着物质对象。贝克莱接受了洛克的一切知识来自感觉或经验这个观点，但是他不承认感觉后面的物质对象存在。洛克所说的“经验”，是指人对外物的观察和对自身心灵活动的观察，因而包括“感觉”和“反省”。通过“感觉”和“反省”提供给心灵的都是简单观念，心灵在接受简单观念时是被动的，对简单观念既不能制造也不能毁灭。在考察由感觉得来的简单观念时，洛克提出了“第一性的质”和“第二性的质”的问题。他认为，体积、广延、形相、数目、动静等性质，不论物体处于何种状态都不能与物体分开，因而是物体固有的“第一性的质”；颜色、声音、滋味、气味等性质，并不是物体本身所固有的，只是物体中的一些能力作用于我们感官而产生的观念，洛克称之为“第二性的质”。但是贝克莱认为颜色、声音、滋味、气味等是人的主观感觉，而形状、体积、运动也是人的主观感觉。洛克认为人的一切知识来自感觉，而感觉和物质对象完全不相似。他用物质解释感觉，但用上帝解释物质世界的创造，以及一种特性导致一种感觉产生的原因。而贝克莱却认为不如直接用上帝解释感觉的有规律产生。

最后，贝克莱在自然法则领域里，并不否定常识，也不否定科



学。但他认为，日常语言和科学陈述不是关于物质世界的陈述，而是关于经验的陈述。科学的任务就是发展上帝的设计，或者说是发现观念系列中的规则。随着科学的进步，贝克莱的唯心主义逐渐被实证主义所取代。实证主义把贝克莱的上帝的感觉换成经验，而不问经验背后的原因，这种观点被马赫发展为要素论。

（作者：彭　芳）

自由是做法律所许可的一切事情的权利

此为法国政治思想家孟德斯鸠(Montesquieu,1689—1755)的观点。

孟德斯鸠,法国著名的启蒙思想家、法学家、文学家和历史学家。他出生于法国波尔多城附近的一个贵族家庭,幼年即受到良好的教育;1716年继承伯父的男爵头衔与波尔多市议长职位;十年后他卖掉议长职位,迁居巴黎,专门从事著述与社交活动,并开始周游欧洲,遍查各国的政治、法律、文化,备受英国政治体制的影响。长期的政治生涯与实地考察,使孟德斯鸠深刻了解到法国封建专制制度的腐败并形成自己的政治思想。1721年他化名发表《波斯人信札》,批判法国的专制制度,大获成功;1734年发表《罗马盛衰原因论》,通过对罗马盛衰的历史研究来阐明自己的政治思想,强调政治法律制度、风俗习惯等因素在社会发展中的作用;他晚年出版的理论巨著《论法的精神》(1748),则不仅系统阐述了他的社会与政治思想,也最终成就了他伟大思想家的名声。

初看《论法的精神》,人们不禁会为它的无体系性所迷惑:全书似乎缺乏一个指导性的原则和一个总体性的规划,这与作者在该书序言中对体系性的宣称相互矛盾。由此有人推断说,孟德斯鸠本质上并非一个系统性的思想家;但也有人声称,表面的无体系性只是因为孟德斯鸠把真正的指导原则掩盖了起来,理由是害怕



教会与国家会报复他①。事实到底如何，还需要对著作深入了解后才能下判断。

正如书名所表明的那样，孟德斯鸠强调法的意义。但在理解这个“法”时，人们须加小心，它并不是指具体的法律规则（如实证法家所认为的那样），也不是指某种抽象的人性原则（如霍布斯与斯宾诺莎等人所认为的那样），而是包含了丰富的历史与社会实践蕴含。在孟德斯鸠看来，法首先是指一种普遍的规律性，“由事物的性质产生出来的必然关系”。它普遍存在于所有存在物之间：上帝有上帝的法，物质世界有物质世界的法，人类有人类的法，兽类也有兽类的法。② 孟德斯鸠对法的这种理解显然受到了17、18世纪盛行的自然科学与唯物论的影响，把法看作是存在物间的关系。用这种法来考察人类社会，就抛弃了传统的神学目的论对人类行为的解释及霍布斯为代表的从抽象人性原则出发论证社会发展的方法，力图在人类社会中寻找类似于在物质世界中存在的那种普遍规律性，以建立一门关于人类事务的科学。但是，与物质世界的规律相比，人类社会的规律不仅与之不同，也更为复杂。一方面，人类是“智能的存在物”，不仅以理性参与到法的制定当中，而且经常违背自己的法律：人是有局限的存在物，不能免于无知与错误③；另一方面，人类分为不同的政治群体，不同人类群体的法必然要把它们所面临的不同环境、生活方式、文化习俗等因素结合起来考察。法与所有这种复杂因素的综合关系，孟德斯鸠称之为“法的精神”——对法的研究就必须从这种“法的精神”出发④。由此，人类社会的规律性似乎就有某种相对性：在不同的因素关系下，不同人类群体的法及其产生的政治体制就各有不同，且都有其

① 列奥·施特劳斯等著：《政治哲学史》（下），李天然等译，河北人民出版社1998版，第591页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》，张雁深译，商务印书馆1961年版，第1页。

③ 孟德斯鸠：《论法的精神》，第3页。

④ 孟德斯鸠：《论法的精神》，第7页。

合理性。例如，人类社会的政体有三种：共和政体、君主政体与专制政体，它们就分别适应于不同疆域的国家："小国宜于共和政体，中等国宜于由君主治理，大帝国宜于由专制君主治理"①。孟德斯鸠自己也说："我的著作，没有意思非难任何国家已经建立了的东西，每个国家将在本书里找到自己的准则所以建立的理由。"②这至少部分解释了孟德斯鸠这本著作的无体系性。

但问题是，如果人类社会的法纯粹是相对的，那么人们就无法对各种政治制度的好坏做价值的评判，一切都自有其合理性。但孟德斯鸠又确实做了评判，他赞扬共和政体及君主政体，批评专制政体。那么这种赞扬与批评的标准从何而来呢？

孟德斯鸠三种政体划分的标准是，掌握最高权力的人数以及统治者下面是否有"中间物"对统治者权力的制衡。由此共和政体是全体人民或一部分人掌握最高权力的政体；君主政体由一人执政，但受中间权力阶层的限制，并遵照固定的法律；专制政体由单独一个人按一己的意志与反复无常的性情领导一切。推动三种政体运行的原则也各不相同，在共和政体是品德，在君主政体是荣誉，在专制政体是恐惧。在说明与评价这三种政体之后，孟德斯鸠突然谈到了英国政体，谈到了政治自由，"世界上还有一个国家，它的政制的直接目的就是政治自由"③。接着，他详尽地考察了这一政体的主要原则。

英国政体主要依靠"三权分立"原则来追求政治自由，这三种权力分别是立法权、行政权与司法权。立法权代表国家一般意志，由人民集体享有，并通过选举的议会来执行；行政权执行国家意志，由君主执掌，便于迅速处理国事；司法权由从人民当中每年选举产生的法院来执行。这三种权力必须相互分开，任何两种或两种以上权力的集中都将导致权力的滥用，并最终毁灭政治自由：立

① 孟德斯鸠：《论法的精神》，第126页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》，著者原序，第38页。

③ 孟德斯鸠：《论法的精神》，第155页。

法权与行政权的集中可能导致君主或议会制定暴虐的法律，并暴虐地执行法律；司法权与立法权的集中将导致法官就是立法者，对公民的生命与自由施行专断的权力；司法权与行政权的集中则会使法官拥有压迫人的力量。① 这一切源自于人的本性："一切有权力的人都容易滥用权力。"②

从三权分立与政治自由的角度来审视人类社会三种政体，它们都有问题。专制政体自不用说，三种权力都集中在专制君主手里，一切统治仅凭其个己意志；共和政体让人民同时掌握了立法权与司法权，并允许立法机关对行政的过多干预；君主政体则由君主执掌了行政权与立法权（或者至少一部分立法权：与议会共同执掌）。但从另一个方面讲，共和政体和君主政体又与专制政体完全否定政治自由不同，它们都在某种程度上体现了政治自由。在共和政体中尽管有立法权与司法权的集中，但由于人们具有品德，这就有效地防止了对权力的滥用。也就是说，品德对自由形成了保障。因此，孟德斯鸠说，"'品德'的自然位置就在'自由'的近旁，但是离开'极端自由'与'奴役'却都同样遥远"③。另外，就君主政体而言，尽管君主同时掌握了行政权与立法权，但它同时强调中间阶层的制衡作用，并以荣誉而非纯粹权力追求为原则，这同样产生出自由的精神："我们所熟悉的一些君主国，不像刚刚谈过的那个君主国（英国）那样，以自由为直接目的；它们所追求的不过是公民、国家和君主的光荣。然而，从这种荣誉中却产生出一种自由精神，这种自由精神在这些国家里所能成就的伟大事业和所带来的幸福，并不亚于自由本身。"④进而，这种自由精神也构成了君主政体与专制政体的本质不同："在这些国家中，三权的划分和建立并非以上述那个国家的政制为模范。每一个国家的权力有它独

① 孟德斯鸠：《论法的精神》，第 156 页。
② 孟德斯鸠：《论法的精神》，第 154 页。
③ 孟德斯鸠：《论法的精神》，第 114 页。
④ 孟德斯鸠：《论法的精神》，第 166 页。

自的分法，依照这种分法，三权都或多或少地接近政治自由；要不这样的话，君主政体便蜕化为专制政体。"①

这样看来，政治自由便构成了孟德斯鸠法思想的内在指导原则。孟德斯鸠也从法的角度来界定政治自由："自由是做法律所许可的一切事情的权利。"②但是，孟德斯鸠为什么不把这一指导原则直接地表露出来而要让它"犹抱琵琶半遮面"呢？这可从两方面进行解释。首先从理论本身来看，这是因为自由尽管是内在的指导原则，但却并不构成某种先验的抽象法则，从中能够推演出所有的政治发展并决定最好的政治形式（如之前的霍布斯和之后的卢梭所主张的那样）。相反，更为重要的是自由在现实政治生活中的落实，它必须与不同政治群体所面临的不同政治环境结合起来考察。它只是有限性原则，只是"法的精神"中的一个因素（虽然是关键性的），并容忍相对性。英国的政制和自由与它的岛国性质、特殊的历史、气候和法律都有密切关系，不能在所有国家推行。这样，与抽象人性论相比，孟德斯鸠给予了人类历史、文化与社会实践更为重要的政治地位。爱尔维修在给孟德斯鸠的信中就恰切地描述了这种不同，他说："可是，我相信好政体的可能性，在那里人民的自由和财产受到尊重，没有你的各种特定利益的平衡，人们可以看到普遍的福利必然出现。"③其次，从主观意图上看，孟德斯鸠可能确实也有现实的政治考虑：害怕自己对法国专制的过分批判会导致政治上的迫害，这种迫害在那个时代并不少见。

（作者：佘友辉）

① 孟德斯鸠：《论法的精神》，第166页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》，第154页。

③ K. 马尔丁：《十八世纪法国自由思想》，伦敦1929年英文版，第108页。



人是机器

此为法国哲学家拉美特利(La Mettrie,1709—1751)的观点。

拉美特利出生于法国西北部圣马洛的一个富商家庭,早年学习神学,后转学医学,曾师从著名的医学家H.波尔哈维。受当时医学理论的影响,拉美特利逐渐形成了自己的机械唯物主义理论,并开始以此理论为武器,猛烈抨击宗教神学。也正因为如此,拉美特利受到了宗教与封建当局的残酷迫害:1745年,由于发表《心灵的自然史》,他被迫逃亡荷兰;1747年,又由于发表《人是机器》,被迫逃亡普鲁士;最后只是在普鲁士国王弗里德里希二世的庇护下,才得以过上几年平静的生活,但不久就因食物中毒而死。

17世纪自然科学的发展与牛顿力学体系的建立,促成了一种对自然研究的全新态度,它排斥神学目的论和任何一种精神性原则对自然的解释,而要求纯粹从自然物质的机械运动与因果关系出发解释自然。这一态度在18世纪的法国发展到最高峰,产生了拉美特利式的机械唯物主义理论。这种理论不仅要求机械地解释自然现象,而且从世界的物质统一性出发,要求机械地解释人生现象,从而在批判宗教神学的过程中走向了彻底的无神论。这正集中体现在拉美特利"人是机器"的理论观点上。

在拉美特利看来,在他之前的机械唯物主义体系都具有某种不彻底性,没能完全摆脱宗教神学的错误影响。这有两个方面的表现。首先,受牛顿力学的影响,17、18世纪的机械唯物主义哲学

家大多倾向于把宇宙看成一个做物质性机械运动的巨大机器，要求把神排挤在物质世界的自然规律之外。但由于他们只从广延性来理解物质，把物质本质上看作是惰性的，因此最终又不得不依靠神来做原始的第一推动。这就是当时盛行的自然神论思想。其次，由于他们只从广延上来理解物质，他们就经常在物质实体之外引入另一种实体：精神（心灵）实体，来与之平行。尽管从思想史来看，哲学家对精神（思维理性）的强调形成了对宗教神学的巨大冲击，但在当时，他们确实没能完全摆脱宗教神学的束缚，他们的精神原则不仅与神保持着千丝万缕的联系，而且最终总是以不同的方式又重新回到最高的神那里。按照拉美特利彻底的机械唯物主义观点，这种对精神的强调依然只是神学的：它们本质上都只是依赖抽象的玄想；如果说哲学家在强调精神上有与神学家不一致的地方，那么这种不一致与神学家们自己之间的不一致并无多大的区别。①

因此，为了阐明自己的机械唯物主义观点，拉美特利面临两方面的任务：从物质的角度出发解释物质与运动的关系以及物质与精神的关系。关于第一点，之前的梅叶已经提出了物质自动的观点，现在拉美特利进一步从生理学与解剖学上为这种观点找到了自然科学的依据。在拉美特利看来，瑞士博物学家特朗勃莱（Trembley）对水螅的研究就鲜明地证实了这一点。特朗勃莱的研究表明，被分割的水螅小块在八天中能够自动繁衍成另一完整的水螅，这就证明了运动来自于物质自身而非他处。另外，生理学与解剖学还有许多这样的例证也同样可以证明这一点，如被砍掉头的小鸡还能继续奔跑；被分割的肌肉还会抽搐等等。② 由此，拉美特利明确声称："物质有两种本质属性，即广延和运动力。"③

---

① 拉美特利：《人是机器》，顾寿观译，商务印书馆 1981 年版，第 14 页。

② 拉美特利：《人是机器》，第 53—54 页。

③ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》下册，商务印书馆 1981 年版，第 99 页。



同样，拉美特利也从生理学与解剖学的角度来考察物质与精神的关系。当笛卡尔提出两种各自独立的实体（物质与精神）之后，他又发现物质与精神相互之间是紧密联系着的：心灵指导着肉体和谐运动，这样他就在解释物质与精神的关系（身心关系）上陷入了麻烦；其后的莱布尼茨则通过把物质精神化，利用精神性单子来统一物质与精神。现在，同样从物质与精神的紧密联系出发，利用医学生理学和解剖学的证据，拉美特利却得出与莱布尼茨相反的结论：精神依赖于物质："各式各样的心灵状态，是和各种身体状态永远密切地关联着的。"①他论证说："如果在我脑子里思想的那个东西不是这个器官的一部分，因而也不是整个身体的一部分，为什么当我静静地躺在床上计划写一本书，或是思索一个抽象的问题的时候，我的血液会热起来，我的精神的热力会散布到我的血管里去呢？……从这一种和谐，从这一种为所有的莱布尼茨主义者所认识不到的，但是一个单纯的解剖学家、一个鲍瑞里（意大利医生兼生理学家）却认识得很清楚的和谐，你便会认识到人的物质的统一性了。"②由此，感觉或者说思维也是物质的本质属性之一。正是从这种物质统一性的立场出发，拉美特利声称，不仅动物及我们的身体像笛卡尔所说的那样是机器，而且人整个的都是机器。

由于人也只是机器，那么人与动物之间就不存在着什么本质的区别，"从动物到人并不是一个剧烈的转变"。动物与人有相似的生理结构和共同的内在感觉。形而上的玄想家幻想人与动物之间有某种先天的区别，强调在人里面有一种自然的法则，一种善恶的良知。但拉美特利却认为这种自然的法则与善恶的良知也同样存在于动物之中，因为经验表明这种良知就经常出现在动物身上。例如，一只狗，如果在主人的逗弄之下咬了主人，就会表现出悔恨

① 拉美特利：《人是机器》，第25页。

② 拉美特利：《人是机器》，第58页。

的样子，垂头丧气，不敢见人；历史上的一只著名狮子，一次在盛怒之下把一个人拖到身边，却因为认出其是恩人而不肯撕食。他说，如果人与动物都是由物质质料构成的，那么就没有理由说人有善恶的自然法则而动物却没有。当然这并不是说人与动物就是完全一样的，拉美特利也承认人较动物而言具有更强的理性能力，具有语言与符号系统；但拉美特利并不认为这种区别有什么本质的意义，它表明的只不过是机器的完善程度不同而已："比最完善的动物再多几个齿轮，再多几个弹簧，脑子与心脏的距离成比例地更接近一些，因此所接受的血液更充足一些，于是那个理性就产生出来了。"①

进而，所有的物质世界都是本质一致的。由于拉美特利是以动物与人的生理结构为基点来论证物质自动及精神对物质的依赖性，这使他得出结论说，在物质世界中有机物与无机物之间存在着区别，运动与思想能力只存在于有机物当中：只有"有机物质赋有一种运动始基"，而且思想只是"有机物质的一种特性"，②但这种区别对拉美特利来说，与人和动物的区别一样，不具有什么本质的意义，起决定作用仍只是世界的物质统一性。对此，拉美特利形象地说，自然用同一种面粉团子制造了世间万物，只不过对不同的事物以不同的方式变化了面粉团子的酵料而已。因此，一切都是自然的物质产物，在产生过程中，"动物界并不比植物界需要自然花更大的力量，一个最美好的天才也不比一束麦穗需要自然花更大的力量。"③拉美特利把这称之为自然的齐一性。

从思想渊源上讲，拉美特利"人是机器"的理论直接受惠于笛卡尔"动物是机器"的理论。而拉美特利本人也极为推崇笛卡尔，声称"如果哲学领域里没有笛卡尔，那就和科学的领域里没有牛

① 拉美特利：《人是机器》，第52页。
② 拉美特利：《人是机器》，第64、67页。
③ 拉美特利：《人是机器》，第71页。



顿一样，也许还是一片荒原"①。与"动物是机器"的理论相比，"人是机器"理论的积极作用在于它坚持世界的物质统一性原理，完全、彻底地批判了宗教神学。但同时必须看到的是，在笛卡尔"动物是机器"的理论当中就已经包含了这样一种错误倾向，它根本摈除了有机物与无机物之间原则上的区别，把动物等同于机器；而当拉美特利进一步把人整个地看作是机器时，这种错误倾向就更加明显了。尽管拉美特利不同意笛卡尔仅从机械的物理运动来理解机器，而把人看作是有感觉、有道德的活的机器，但由于他只从生理结构上理解思想与道德，并根本否定了人与动物、有机物与无机物之间的本质区别，他就无法真正理解人的思想与道德，无法真正理解人本身。黑格尔在谈及这个时期的法国哲学时指出："总之，我们只对否定的方面感兴趣，对于这种肯定的法国哲学我们是无话可说的。"②这正在某种程度上表明，法国哲学在正确的积极批判当中走向了错误的过分肯定。

（作者：余友辉）

---

① 拉美特利：《人是机器》，第 66 页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆 1981 年版，第 218 页。

习惯乃人生的伟大指导

这里要谈论的命题，是由休谟提出并加以阐述的。大卫·休谟是英国著名的哲学家。早年，他曾进爱丁堡大学学习法律，因家庭原因，中途辍学，后自修哲学，并成为西方近代经验论的重要代表人物。休谟一度还短暂担任过英国驻法代理公使和国务大臣的助理。其著作主要有《人性论》《人类理解研究》《道德原则研究》《自然宗教对话录》《英国史》等。休谟在西方近代哲学史上曾经提出一个非常著名的关于因果性或因果关系的哲学论证，上述命题就是他对自己这个论证所做的一个结论。

关于因果关系，休谟论证说，人类一切有关实际事物的知识，都是建立在这一关系的基础之上的。承认客观的因果关系，亦即是假设有某些事物的客观存在，而且人们通常认为，正是由于它们的性质和作用，所以才产生了我们所感觉到的种种现象及其相互联系。前者是原因，后者是结果。但是，仅就凭感官所能获得的现象而言，它们却只是存在于人类感觉之中的东西，只是感觉的产物。比如，我们面前有张桌子，实际上人们能够感觉到的只是它的大小、颜色、形状、硬度等感觉印象。我们指称的“桌子”，其实就是这些感觉印象的总和。至于在这些感觉印象的背后，是否还有一张客观的桌子，这是我们无法感知的，因而也无法证明。又如，每当我们吃下一些食物之后，很快就会感到饥饿的消失。这样，人们就把吃咽食物看作原因，而把饥饿的消除看作结果。但是，实际

上这在我们的感觉中只是两个相互分隔的现象，一个是吃咽食物的味道，另一个是饥饿消失的感受。至于两者的因果联系，我们没有感觉到。既然如此，我们又凭什么断言，在这两个现象之间存在着因果联系呢？再如，每当烈日照耀时，我们就会感到石头发热，由此人们就会把阳光的照射说成是原因，而把石头发热说成是结果。然而，它们同样是两个相互分隔的现象。我们既可以感觉到阳光的照射，也可以感觉到石头的发热，而它们两者之间的因果联系却是我们永远感觉不到的。那么，我们有什么根据把前者看作原因，把后者看作结果呢？通过上面的分析，休谟得出的结论是：在人类的感觉经验中，只存在现象或事件之间的空间邻近关系和时间先后关系，根本就不存在有什么客观的因果关系和必然联系。

按照休谟的经验论观点，人类的一切知识都应该是来自于感觉经验的。然而，在人类的感觉经验中又的确找不到原因和结果及其相互联系这种东西，那么我们的因果观念或因果性知识又是从何而来呢？休谟的回答是：它们都不过是由于经验的重复而在人类心灵中造成的一种心理联想、习惯和信念而已。他说，我们人类关于实际事物的一切因果性知识，既不是"直观的"，即不能从感觉和记忆的当下证据而来；也不是"解证的"，即不能由逻辑推理而来。"我们从来感觉不到因果之间的任何联系，我们只是由于经验到因与果的恒常结合，才得到有关这种关系的知识……宇宙中并没有什么原因，或产生原则，甚至神自己也不是。"①所谓因果关系，其实都是由于前后相继的事件在人们的经验中经过多次重复之后，在我们的心灵中所造成的一种心理联想或效应的结果，完全是人心的习惯性倾向的产物。

休谟还论证说，当一个人刚刚来到人世的时候，他并不知道什么因果观念。他所看到的只是各个在空间上相互接近和时间上先后相随的物象，而这些物象或事件，在他看来也只是偶然地和任意

① 休谟：《人性论》上册，商务印书馆1983年版，第276页。

地会合在一起。但是，当某两个相互接近并先后相随的物象或事件在他的经验中重复多次之后，就会在其心理上造成一种惯性的力量，使他在一个物象出现之后，总是期待着另一物象会随着出现。例如，我们在过去的经验中，一年三百六十五天都看到，太阳从东边升起，到西边降落，年复一年，年年如此。所以我们相信，明天、后天以及将来的每一天也会是如此的。太阳每天都要从东边升起，到西边降落。休谟认为，正是由于经验的重复在人的心理上造成的此种习惯性倾向，才使得我们相信客观事物是各种现象的原因，吃咽食物是饥饿消失的原因，太阳照射是石头发热的原因。总之，人们的因果观念之所以产生，只能从人自身的心理上得到解释。换言之，因果知识的获得只有一个心理学的基础，它最终只是由于人的心理习惯而产生的一种信念。休谟说："凡不经过任何新的推理或结论而单是由过去的经验重复所产生的一切，我们都称为习惯，所以我们可以把下面一种说法立为一条确定的真理，即凡由任何当前印象而来的信念，都只是由习惯那个根源来的。"①休谟自信，他对于因果关系的解释已经是一个最终的结论。任何企图超出人的心理和知觉范围之外去寻找因果联系的愿望都是不会有结果的，也是没有意义的。

关于因果联系的知识，休谟说，除了习惯或我们天性中的一种本能之外，并没有别种能力可以使我们得到这种推测。这种心理惯性或本能虽然是难以反抗的，但它也和其他一些习惯和本能一样，同样可以是错误的、骗人的。因此，从过去经验的重复推移到因果联系的过程，并非一个理性的过程。这在理性上无论如何是不能予以证明的。理性永远不能把因果的联系指示给我们，永远不能告诉我们产生此种关系的理由。对于因果关系的任何断言，"我们只是假设，却永不能证明"。因果知识既然都是非理性的，只能达到信念，不能达到真理，那么照此推理，休谟说，我们的情

① 休谟：《人性论》上册，第122页。



感、意志和行为自然也就不受理性的支配，同样是非理性的。如此，是否就是说，人类的感情、意志和行为是完全任意的，其中没有任何规则可循呢？当然不是。休谟认为，在人的情感、意志、行为中肯定存在某种规范原则和驱动力量，但他们不是来自人类的理性，而是来自于人类的经验以及由经验而造成的习惯和信念。人的思维并不是理性地工作的。相反，支配我们思想和行为的是非理性的心理习惯和信念。人类总是借过去的事情所给予的经验来规范自己的行为。习惯是由经验所造成的一种心理倾向，信念也是由经验所强化的观念。一旦有了习惯和信念，人们就能驱除自己行动中的犹豫和不定。正是借助于习惯和信念的作用，才使人们产生出各种行为的趋向，使人的精神更有力地倾向于某些行动。所以他说："习惯就是人生的伟大指导。只有这条原则可以使我们的经验有益于我们，并且使我们期待将来有类似过去的一串事情发生。如果没有经验的影响，那我们除了当下呈现于记忆和感官的事情而外，完全不知道别的事情。我们将永不会运用我们的自然的能力来产生任何结果。如果这样，一切行为都会立刻停止，大部分的思维也会停止。"休谟还特别强调说，经验和习惯是他的哲学的"第一原理"，它们对于指导人生，维系种族，都是至关重要的。

应当承认，在科学知识的发源问题上，休谟和经验论者都主张以感性经验作为出发点。这当然有其合理性。人类从事认识活动，首先就得依赖于自己的感官和大脑，获得关于事物的各种印象或现象。一旦失去感官的帮助，我们获得信息的一切渠道就将被堵塞，所有的思维活动也就要停止，当然更谈不到获取什么科学知识。正是在这一点上，我们可以说，西方近代经验论为科学认识开了先河。但是，近代的经验主义哲学并没有从这个合理的前提出发，把我们引向一个正确的方向。相反，却是通过将感性经验绝对化，从而把人们对认识的研究引进了一条死胡同。特别是经贝克莱再到休谟，经验论的原则不断被推向极端。由此也就不能不走

向彻底的主观唯心主义和不可知论。在因果关系或因果知识的问题上，就当时的知识背景而论，应该说休谟的分析和批判确是敏锐的，也是切中要害的。因为，在当时的西方哲学界和科学界，特别是在长期受到经验主义和归纳主义传统熏陶的英国理论界，人们普遍相信，科学知识都是直接从经验中归纳得到的，并且是绝对可靠的。照此观点，那么科学中的因果性和必然性知识就应该是存在于我们的经验之中的，应该能从经验中直接归纳出来。但休谟通过其分析恰恰证明了，在人类的经验中并不存在因果性的东西。而且他还证明了，从经验中归纳出来的结论在逻辑上并不具有必然性。这对于传统的旧知识观当然是一个致命的打击。但遗憾的是，在该问题上，休谟却是从一个极端跳到了另一个极端。他以在经验中根本找不到因果联系和必然联系的东西作为理由，去否认一切客观的因果性和必然性，只是把它归结为一种人的心理联想和习惯。这显然是错误的，也是以偏概全。

休谟虽然摧毁了旧知识论的基础，但在建设新知识论方面并没有给我们留下真正有价值的东西。他虽然是一把提出问题的好手，但不是一个解决问题的伟人。其历史功绩，就在于他提出的问题及其论证。该问题及其论证二百年来一直都在激发人们的反省和思考。如何去解决这一问题，是历史留给我们后人的使命。

（作者：尹星凡、黎文水）



人生而自由，却无往不在枷锁之中

18 世纪的法国，封建经济已走向衰亡，专制政治也发生了严重危机，社会内部阶级矛盾激化，处于政治上的大动荡时期。启蒙运动首先在法国蓬勃展开，法国启蒙学者直接继承洛克的自由思想，高举“理性”旗帜，对封建专制和宗教神学进行了无情地揭露和批判，为即将到来的法国大革命做了思想上的准备。启蒙思想家中，思想最为独特、影响最为持久的当数卢梭。

卢梭的社会政治哲学所追求的最高目的是人的自由和平等。他在《论人类不平等的起源和基础》等著作中集中探讨了人类不平等的起源和基础，而在《社会契约论》中则讨论了如何实现社会平等的问题，提出了民主共和国的理想。

“人是生而自由的，却无往不在枷锁之中。自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶。”①这是卢梭的政治学著作《社会契约论》中的第一句话，这句话高度体现了卢梭关于社会不平等发展过程是一个辩证过程的思想，也是卢梭对其所处社会时代人的生存状况作出的概括性论断。他一方面原则上肯定了自由与平等是人与生俱来的禀赋和权利，是人的本性；另一方面又指出现实中的人生活在不自由和不平等状态之中，饱受种种奴役。要获得自由和平等，人必须与套在人身上的种种枷锁和不平等相

① 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆 1980 年版，第 8 页。

区分、做斗争。

卢梭首先假定了自然状态的存在，认为自然状态下每个人都生而自由、平等，享有一定的自然权利，从来就不存在天生的奴隶和天生的主人，不存在服从和被服从、奴役和被奴役的不合理现象。自然状态下，自然人智力低下，理性尚未开发出来，缺乏自我意识，听凭情感行事，他们的自由特指基于没有私人占有制下人与人、人与自然和睦相处的平等状态。自然的自由体现为感性的任意性，沉醉于大自然里的自我没有做主人的欲求和意识，自然人所拥有的自由并不等于自主，更谈不上自我认识，自然人独来独往、居无定所，他们的活动多半是用来满足生理上的需要。之所以自由，是因为他们遵循自然法则的两个原理（自爱心和怜悯心）行事。自爱心促使人自我保存，怜悯心则制约着因自爱而过分自私而造成对他人的伤害。自然人没有善恶的分别，也没有道德规范和各种评价标准。自然人没有“你”和“我”的区分，没有语言，他们也感觉不到生理存在的许多不平等现象（即自然不平等）。

卢梭对自然人的追溯并非怀旧伤时，他认为自然状态下保存了人最可珍贵的本性——自由和平等。卢梭同时认为：由于人类具有社会性这样一种天生的情感，加上具有自我完善化能力，因此人类不能永远停留在自然状态，而必须向社会状态过渡，这个过程伴随着社会不平等的产生和发展。

卢梭把社会不平等的产生和发展归纳为三个阶段。第一阶段是私有制的产生。卢梭认为许多偶然事件促成了这种转变，但究其原因还在于人的自私心的膨胀。“谁第一个把一块土地圈起来并想到说：这是我的，而且找到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的奠基者。”①占有欲加上智力和生理条件方面的区别，导致了社会贫富分化。富人企图将自己凭暴力掠夺来的财产合法化，就欺骗平民与之订立契约，私有财产权的确立

① 卢梭：《论人类不平等的基础和起源》，商务印书馆 1979 年版，第 99 页。



和法律的创制产生了人类不平等的第一阶段，于是自然不平等为社会不平等所替代。法律和契约的强制性要求有一个强有力的社会机构来执行和监督，于是产生了国家政权及其管理者。名义上官吏的权力是人民赋予的，应该为人民服务，事实上他们却为了自己的私利，把国家变成压制人民的暴力机构，由此人类不平等进入第二个阶段，造成强弱分化。这种分化进一步扩大，导致专制统治，最高统治者出现了，合法权力变成了专制权力，社会不平等达到最高阶段，造成了主奴对立。君主意志代替了国家法律，人民为了和平安宁地生活下去，不得不出卖自由而忍受奴役。封建专制政治与神权相结合，人民不仅在政治上，而且在精神上也丧失了自由，基督教长期以来所宣传的原罪、忍耐、谦卑、安分守己等思想消磨了人民的斗志，给人民戴上了精神枷锁。这就是不平等发展的第三阶段。

卢梭在阐述人类不平等发展过程的同时，涉及到了“异化”问题。他认为，人是生而自由的。在自然状态下，人同自己的本质是同一的；而在社会状态下，他却不自由了。在社会进步中，人的全部才能得到了最大限度的发挥，科学、艺术、贸易和工业等也得到了发展。但与此同时，人类的灾难却越来越深重了，“人类所有的进步，不断地使人类和它的原始状态背道而驰，我们越积累新的知识，便越失掉获得最重要的知识的途径。这样，在某种意义上说，正因为我们努力研究人类，反而变得更不认识人类了。”①随文明一同产生的社会为自己建立的各种机构转变为同它们原初的使命相反的东西，反过来压迫人。社会的人迷失了自己，他只知道生活在他人的意见之中，也可以说，他们对自己生存的意义的看法都是从别人的判断中得来的。也就是说，步入社会之后，人类丧失了自己的内在价值，人的产物则采取了与人对立的异化形式，而且这种异化状态是普遍的，私有制使富人和穷人、主人和奴隶都败坏了。

① 卢梭：《论人类不平等的基础和起源》，第63页。

穷人和奴隶失去了独立的人格，而富人和主人则由于不得不依赖于穷人和奴隶，以至他们在实施统治和奴役的同时，实际上也变成了奴隶。

卢梭认为：社会人政治、精神上的枷锁是自然人所不具有的，它是违背人的天然本性的，因此人民摔碎枷锁，恢复人的天然本性的种种暴力活动是正义的行为。在社会不平等的第三阶段，主人和奴隶的对立达到顶点，这时人民将实行暴力革命，用暴力来克服社会的不平等。那推翻暴政之后又该如何重建人的自由平等权利？卢梭紧接着在《社会契约论》中指出：鉴于历史上的契约是以牺牲人的自由平等为代价的，所以人们必须创立一种真正合法的契约来取代它，建立民主共和国家。“要寻找出一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来护卫和保障每个结合者的人身和财富，并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人又只不过是在服从自己本人，并且仍然像以往一样地自由。这就是社会契约所要解决的根本问题。”①卢梭设想的社会契约是：每个结合者及其自身的一切权利全部转让给整个集体，其条件对所有的人都是相同的。既然每个人是向全体奉献自己并没有奉献给任何人，人们可以从社会获得自己所让渡给别人的同样权利，得到自己所丧失的一切东西的等价物，并且以更大的力量来保全自己的所有。这样的集合体就是卢梭理想中的民主共和制，它表现了人民最高的共同意志即公意。公意与众意不同，公意只考虑到公共利益，而众意则考虑到个人的利益，众意只是个别意志的结合。公意永远是公正，服从公意就是服从自己的意志。在共和国里，人们虽然丧失了自然的自由平等，却获得了社会的自由以及对于自己所享有的一切东西的所有权，获得了道德的与法律的平等。

与公意相联系，卢梭主张主权在民。他说：“主权既然不外是公意的运用，所以就永远不能转让；并且主权者既然只不过是一个

① 卢梭：《社会契约论》，第23页。



集体的生命，所以就只能由他自己来代表自己；权力可以转移，但是意志却不可以转移。”①由于公意是不可分割的，因此主权作为一个整体也是不可分割的。这意味着主权完全掌握在作为单一整体的人民手中，人民主权是绝对的、至高无上的和神圣不可侵犯的，行政立法等权力则是由主权派生的，从属于主权。立法权属于人民。法律由人民自己制定，是公意的行为，具有至高无上的权威，一切立法体系的最终目的是全体人民的自由平等。行政权由人民委托给政府掌握，政府必须按照人民的意志活动，是人民的仆从。当执政者滥用权力损害人民利益时，人民有权收回委托，用暴力夺回失去的自由平等。

卢梭的社会政治思想无论在理论上还是实践上对西方社会都产生过巨大的影响。在理论上，极大地解放了人民的思想，冲溃了封建王朝“君权神授”、“贵族世袭”的理论基础，揭露了政权和神权相勾结共同压迫人民的罪恶行径。从实践上来说，法国大革命和美国独立战争很大程度上受到他的思想的引导，《人权法案》和《独立宣言》中闪烁着他的自由思想的光辉。

但同时我们也要看到，卢梭的社会政治思想中也有许多不成熟的地方。卢梭社会政治思想的方法论基础是人性论，这种方法企图将自由、平等等权利归结于人的本性，反抗君权和神权，以恢复人性的尊严和实现人权，这种方法本质上是反科学的和历史唯心主义的。马克思主义哲学告诉我们：一个脱离社会关系的人是不存在的，人的本性只能在具体的社会历史生活中形成，并通过复杂的社会关系表现出来。

（作者：叶庆华、胡卓）

① 卢梭：《社会契约论》，第35页。

公益乃是美德的目的

个人利益与社会利益的关系问题，是伦理学的基本问题之一，也是自进入文明时代以来人们就一直在苦苦思索的问题之一。到了近代，随着资本主义的产生和发展，这一问题变得更加敏感和突出，因为资本主义的经济是市场经济，而市场经济主要以个人利益为杠杆。在市场经济条件下，个人利益便被抬高到了前所未有的高度。个人利益所具有的任意性和偶然性的一面，使得如果对个人利益不加任何限制，它将冲毁社会生活的基本秩序，也将在残酷的激烈竞争和锱铢必较的相互倾轧中毁灭自身，以相互合作为特征的市场经济亦将失去其存在的社会根基。因此，强调社会公共利益、在个人利益与社会公共利益之间达成某种程度的一致与和谐，便成了建立和发展市场经济的内在要求。正是在这种背景下，西方近代伦理学一方面高扬个人利益，突显了个人利益的价值和重要性，另一方面，又十分强调社会公共利益，主张利己与利他、自爱与仁爱、个人利益与公共利益的统一。作为18世纪法国资产阶级伦理学的重要代表，爱尔维修（1715—1771）和西方近代大多数伦理学家一样，强调个人利益与社会公共利益的统一与和谐，提出了"公益乃是美德的目的"的著名命题，为后人正确理解和处理个人利益与社会公共利益的关系问题提供了有益的启示。

首先，爱尔维修认为，追求个人的自保、个人的利益与幸福，乃是人的本性。在他看来，"人从本质上都是自己爱自己、愿意保存



自己、设法使自己的生存幸福的;利益或对于幸福的欲求就是人的行动的惟一动力"①。对财富的贪婪,引诱商人远涉重洋;对权力的欲望,驱使君主发动一场战争;爱情的诱惑,使古希腊城邦的战士英勇善战。自爱不仅是人们行为的动因,而且也是人们结成社会的惟一原因。"无论在任何时候,任何地方,无论在道德问题上,还是在认识问题上,都是个人利益支配着个人的判断,公共利益支配着各个国家的判断。"②总之,爱尔维修指出,如果自然界服从运动规律,那么精神世界就不折不扣地服从利益规律。追求个人利益不仅是人的行为的动力,而且是伦理学必须予以接受的一个既定"事实",是全部道德大厦的基础。

爱尔维修虽然承认追求个人利益是人们行为的动力,是道德的基础和归宿,但他并不认为任何一种追求个人利益的行为都具有道德上的合理性。在他看来,每一个人都不是孤立地生活在社会上的,个人若要满足自己的欲望和需要,离开他人和社会就无从谈起,只有在与他人和社会的联系和交往中,个人才能获得幸福和快乐。为此,爱尔维修对幸福和快乐作了分类,认为有两类快乐,一类是现实的肉体快乐,一类是预想的心理和精神快乐。前者以人的自然情感为基础,以人的欲望的立即满足为特征。后者以人的社会情感为基础,以某种想象的或精神的欲望为追求目标;这是一种欲望暂时尚未得到满足,但又使人在追求过程中获得某种预期的满足为特征的欲望状态。爱尔维修认为,相对来说,长远的、预期的、精神的快乐是一种更重要、更有价值的快乐。这种快乐是从那些给他人或社会带来益处的行为中产生的;这种快乐是一种"有益于社会、符合人道、符合公共利益"的真正的幸福,"为了国民福利而牺牲个人的暂时福利,几乎永远是人们的正确理解的利

① 周辅成:《西方伦理学名著选辑》下卷,商务印书馆1987年版,第75页。

② 北京大学哲学系外国哲学史教研室:《十八世纪法国哲学》,商务印书馆1979年版,第458页。

益所在。"①由此，爱尔维修指出：个人的利益和幸福虽然是道德的基础，但美德的标准却只能是社会公共利益。"美德的观念不是任意的，它总使精神想起某种有益于社会的品质"；"只能理解为追求共同幸福的欲望；因此，公益乃是美德的目的，美德所支使的行为，乃是它用来达到这个目的的手段"。因此，在爱尔维修看来，能否促进公共利益，以及在多大程度上促进了公共利益，是判断一个人或一个群体的行为是否具有道德价值以及具有多大道德价值的惟一标准。爱尔维修接着对公共利益做了解释，在他看来，一般的意义上，公共利益或社会利益主要包括两个方面的内容，一是可以直接满足人们的生存和发展需要的物品和服务，如公共设施、公共安全；一是用来确保公共物品和服务的生产与分配的制度安排，如有利于所有人的发展的政治制度和经济关系，一种具有安全感的互助互利的人际交往模式。爱尔维修所理解的公共利益，更多的是指后者。作为道德或美德标准的公共利益具有以下几个特征：

第一，公共利益不是凌驾于个人利益之上的，不能分解和还原的终极利益，而是存在于个人利益之中，由个人利益组成的某种派生性的复合利益，是绝大多数人的个人利益的总和；这种利益，只有当它能够有助于绝大多数人的生存和发展时，才具有实际的意义，也才是一种真实的利益。

第二，公共利益是法律的基础，也是最高的法律。法律应当为公共利益服务，任何一部法律的制定，都应该有利于公共利益的实现，如果只为少数人的利益服务，或侵犯公民财产，损害个人权利，那么，它就是不公道的，人们就可依据公共利益之原则对其加以改进。

第三，公共利益是权力合法化的基础。权力的真正基础是公道，它的使命是把人们的利益统一起来，促进人们的共同利益。只

① 《十八世纪法国哲学》，第536页、第465页。

有在社会给人们提供了真实的福利的前提下，它才有权要求人们服从它，而当一种权力成了少数人用来谋取其特殊利益的手段时，人民就有权起来推翻它。

爱尔维修一方面断言，人们都只关心和追求自己的利益，另一方面又宣称，公共利益是道德的标准，那么，追求个人利益的个人如何会主动而自觉地去关心和追求普遍的公共利益呢？受个人利益支配的个人在联合成为一个整体后，会不会只殚精竭虑地分享公共利益却千方百计地逃避个人应承担的促进公共利益的义务呢？爱尔维修认为，这种忧虑是可以理解的，但却是可以消除的。

在爱尔维修看来，把个人利益和公共利益统一起来的内在的、本质的、必然的、可靠的基础乃是人的理性，他把这种以利益的精确计算为特征的精明而冷静的理性称之为工具理性。由于与他人相互合作、关心和追求公共利益对个人利益和幸福不可或缺，因而受理性支配的个人出于个人利益和幸福的考虑，便会主动而自觉地去关心和维护他人的幸福和公共的利益。爱尔维修是对人类的理性充满了信心的乐观主义者，认为通过教育，通过建立一套给罪行以惩罚、给美德以奖励，使所有的个人都从美德中得到好处的社会制度和法律，个人就会像追求个人利益那样主动而自觉地去追求社会公共利益，从而使个人利益与公共利益的统一得到最大限度的实现。

爱尔维修的人生哲学是18世纪法国资产阶级反封建神学的思想解放运动的客观反映。用历史唯物主义的科学态度和阶级分析的方法来评价，我们就会看到，这种人生哲学体系中确实包含着一些合理的、积极的因素。它反映了处在特定历史条件下资产阶级反封建、反神学的积极向上的革命精神。从伦理学的角度来看，无论在何种时代，那种为了个人私利而损害公共利益的行为都是不道德的行为。爱尔维修维系和守护了这个标准，使之像香火那样在人类的生活中延绵不断，从而护住人类文明的根基。

在肯定爱尔维修人生哲学思想中所包含的积极因素的同时，

我们又要清醒地看到，他的人生哲学毕竟属于资产阶级的思想体系和意识形态，它与马克思主义人生哲学有着本质区别，这主要表现在：第一，马克思主义的人生哲学是以人的社会性、历史性、实践性去理解人的本性，而不是从抽象的生物本能上去理解人的本性；第二，爱尔维修所讲的公共利益、社会利益，主要是指资产阶级的利益，其核心是利己主义，马克思主义讲利益，主张人们的言论和行动要符合广大群众的根本利益，把个人利益和社会利益、眼前利益和长远利益统一起来。

（作者：叶庆华）

人是环境的产物

1920年，在印度加尔各答市东北的一个名叫米德那波尔的小城，人们经常看到一种"神秘的动物"出没于附近森林，往往一到晚上，就有两个用四肢走路的"像人的怪物"尾随在三只大狼后面。后来人们打死了大狼，在狼窝里终于发现了这两个怪物是两个裸体的女孩。其中大的约七八岁，小的约两岁。后来这两个小女孩被送到小城孤儿院去抚养，抚养者还给她们取了名字，大的叫卡玛拉，小的叫阿马拉。第二年，阿马拉不幸死了，而卡玛拉一直活到1929年。这就是曾经轰动一时的印度"狼孩"一事。

"狼孩"的现身引起了当时的社会学家、人类学家、生物学家、心理学家和哲学家等极大的关注和深入的探讨。他们多角度地思考着这一惊世骇俗的鲜事，仁者见仁，智者见智，得出了多种多样的观点。有一种观点就认为，"人"孩之所以成为狼孩，有了狼的嚎叫，有了狼的"举止"，这是与其从小就受到狼群的悉心照料分不开的，与其后天成长的环境分不开的。这似乎印证了18世纪法国著名哲学家克劳德·阿德里安·爱尔维修(1715—1771)的一个著名论断——人是环境的产物。

当一个胎儿在母体中静卧十个月后，她是带着天使般的纯洁降生到世界上的，对她而言，一切都是新鲜的，一切都是原始的。正如一张白纸在没有被作画之前，它就是一张白纸，一旦这张白纸被一个伟大的书画家涂抹以后，它就不单是一张白纸了，而是一幅

艺术品了。狼孩正是因为有了狼的"后期制作",才会变成"狼孩"。

爱尔维修从唯物主义感觉论出发,认为人的精神、才智和道德面貌都是后天获得的,是他们所处环境和所受教育的产物。由此,他提出了"人是环境的产物"的论断。在他看来,人按其本性而言,是没有所谓的善恶、好坏之分的,"人是生而平等的",人的智力和品德天生是一样的,人都是自然界的产物,具有同样的身体结构,都有肉体的感受性,也都有认识事物的同等能力。他说:"我们在人与人之间所见到精神上的差异,是由于他们所处不同的环境,由于他们所受不同的教育所致。"

狼孩天生是"人",而不是"狼",有着人的一切生理本能,之所以后来有了"狼性",这是因为他从小就在狼窝里长大,狼给了其认识自己、对待世界的方式、方法和本领。在正常人出生后本该在家庭和社会接受1、2、3数字,熟记A、B、C字母,或者是诵读"人之初,性本善"的《三字经》时,狼孩却还是整天过着群欢群乐的昼伏夜行的野性生活。狼给"狼孩"创造了成长的环境。

那么,爱尔维修所说的"环境"是什么呢?他所说的环境包含多方面的内容,主要是指政治、法律、教育等上层建筑,而不是社会经济关系。他明确指出,"人们的善良乃是法律的产物","一个民族的美满和幸福并非是其宗教神圣的结果,而是其法律明智的结果。"反之,"造成各个民族的不幸,并不是人们的卑劣、邪恶和不正,而是他们的法律不完善。"总之,是"法律造成一切"。

俗话说:"国有国法,家有家规。"而狼也有狼"道"。试想,当初狼孩如果在出生后与正常人一样得到亲人的抚养、社会的关爱、国家的强制,那么她当然能成为一个食人间烟火、懂社会美德、知国家法律的社会人。不幸的是狼孩在出生后便进入狼窝,终日受狼道之训、守狼道之责,得狼道之惠,早已远离人间。套用爱尔维修的一句话说,造成狼孩的不幸,并不是狼孩本性为狼,而是其所处环境使然。



爱尔维修认为，法律是决定性的，是环境的主要方面，而法律又是靠人的理性决定的。公民的美德靠的是法律的完善，法律的完善靠的是人类理性的进步；反之，法律的不完善则是由于人类的愚昧和无知造成的。照此说来，环境也就是由人的理性或观念决定的，即所谓的"意见支配世界"。因此，只有改善人的理性，才能改善法律，从而才有可能改善环境。然而到底用什么方法来改善人类理性呢？爱尔维修认为只有依靠教育。他"把人身上的精神、美德和天才看成教育的产物"，认为教育对于人是一种巨大的力量，是"强大和幸福的工具"。人的幸福"既取决于支配人们生活的法律，也取决于人们所接受的教育"，要使人幸福，"问题只在于改善教育的科学"。爱尔维修看到了教育在人和社会发展中的作用，其思想具有反封建专制、反宗教蒙昧主义的进步意义，但由于过分夸大教育的作用，结果他还做出了"教育万能"的错误结论。

毫无疑问，教育是开启人类认知的一把钥匙，人也只有在教育的作用下才能更好地成为社会人。古今中外，教育的方式方法千差万别，教育成为个人成长和发展的重要手段和必要补充。一个人所受教育程度不同，教育条件不同，在一定程度上决定了其成长和发展的过程和层次。从这个意义上说，"人"确实是教育这个环境的产物。"狼孩"的事实也从另一个侧面说明了教育对于人成长的重要性，证明了人类所谓知识和才能并非天赋的、生来就有的，同时也说明了人不是孤立的，而是高度"社会化"了的人。人脱离了人类的社会环境，脱离了人类教育和人类集体生活，就形成不了人所固有的特质。狼孩从小就丧失了这些，因此，人所特有的习性、智力和才能就发展不了，也就难以"改善理性"，她也只能是有嘴不能说话，有脑不会思维，人和野兽的区别在狼孩身上泯灭了。值得庆幸的是，狼孩在回到人类社会后，经过专人的精心调教，七八岁的卡玛拉在2年后开始直立，6年后学会走路，直至说话。这不能不归功于教育，是教育的力量使得狼孩重回人类怀抱，

开始体验人类生活。

据有关资料记载，像印度狼孩这种由野兽抚养人类幼童的事例绝不止一件。在历史上其他国家还发现过“熊孩”、“羊孩”、“猴孩”等。至 20 世纪 50 年代末，科学史上已经知道有 30 多个小孩在野兽中长大，其中 5 个是熊孩、1 个是豹孩、14 个是狼孩。后来大部分被人类教化成“人”了。所有这些“野孩”的经历从一个方面回答了同样一个问题：人还是离不开人类教育，离不开社会这一大环境。如果这些“野孩”浪迹天涯，与野兽同居同行一辈子，那么他们也只能是一“野”到底，难以回身转“世”了。

回眸整个人类社会，也可以清晰地看到各种环境给人类发展留下的艰辛与幸福的烙印。正是有了环境的助推，人类才从野蛮时代跨入了文明时代，也正是有了环境的塑造，世界的文明才会五彩斑斓，人们的生产生活才会千差万别。爱尔维修所说的政治、法律、教育等环境，是具有不同的形态和特点的，对人会产生不同的影响。不同国度的人在这些不同环境的作用下，他们的认识、思想、行为方式都是不同的，都带有“环境”的遗传密码。西方中世纪，人们在宗教神学的“荫庇”下成了温顺的子民，而中国两千多年的封建政治、法律、教育则造成了古代中国人的“人治”和“官本位”传统。两相比较，由于“环境”的差异，中国人与西方人在思想认识和具体的为人处事上也是各不相同的。

“狼孩”在没有发现前当然没有经历过政治、法律、教育等环境的千锤百炼，也就自然不是这种环境的产物，而只能是“狼”环境下的产物。另外，试想当初狼孩发现后被送到中国来抚养和教育，那么她肯定会成为“中国式”的人。从这个意义上说，人类的成长与发展的确和环境存在着必然的联系，是环境塑造的产物。但是，我们也要看到，人类在深受环境的作用时，也在有目的地不断改造、创造环境，而且人类的这种“创造性”，恰恰是人的本质的反映。

（作者：魏永平）



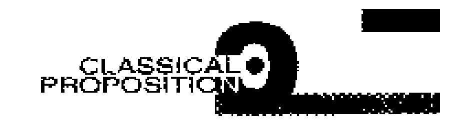
宇宙是一条无穷因果关系的锁链

大千世界，芸芸众生，既有无数美好的事物，也有无数解不开的千千难结。整个宇宙中，从最小的东西到最大的东西，从地球到太阳，从粒子夸克到天体星系，都处于永恒的产生和消灭中，处于无休止的运动和变化中。那么，宇宙中的这些运动和变化之间有没有某种内在的联系？一切事物之间有没有一种必然的因果关系呢？数千年来，对于这个问题，众说纷纭，莫衷一是。

法国唯物主义哲学家霍尔巴赫认为，一切运动和变化都是必然的，宇宙是一个完全由必然性支配的体系。"宇宙本身不过是一条原因和结果的无穷的锁链"。宇宙中的一切结果都有其确定的原因，没有无原因的结果，也没有无结果的原因。一切现象都是注定这样的，宇宙中的每个存在物，在某些环境中根据其特定的性质，是不能以其他的方式存在的。我们所看到的一切，以及存在于我们视野以外的一些东西，都按照一定的法则而活动。宇宙间的一切事物的活动都服从一种确定的规律性。被一阵狂风所卷起的尘土旋涡中的每一粒沙土、暴风雨中的每一个水滴，它们之所以以当时的状态存在都有其充足的原因，它们没有一个不是严格地按照它们应当如此的方式活动的。宇宙在某种大的发展趋势上都是有其确定性的，多数事物被一种因果锁链所规定或限制。因为任何事物都不能孤立地存在，它必然要同周围的环境发生物质和能量的交换。

既然宇宙中的一切事物都有必然的因果关系，那也就不存在没有原因的东西了。但是不能否认，宇宙中确实存在异常现象，如伽马射线的爆发、星体相撞以及我们地球上的地震、海啸、火山爆发、瘟疫流行等。这些现象确实能令我们感到恐慌，因为我们没有能力去完全克服它们可能对我们造成的危害或我们并不十分清楚其发生的原因。但是这些现象的发生从因果关系的程度上来说其实也是必然的，都是由一些特定的原因按照一些固定的、自然的普遍本质所规定的规律而活动的。我们不能将这些现象理解为神祇或上帝所作用的结果，应当将它们理解为是由于某种原因而造成了此种结果。在这宇宙中，没有超原因的东西，没有属于意外的事物，一切都有其确定的原因，一切原因都遵循着固定的规律而活动。事实上，我们不能把看不出原因的一切结果归之于上帝或神的杰作，我们使用"神创"这个词，不过是用来掩盖我们对于所产生的某些结果的原因的愚昧无知罢了。所谓"种瓜得瓜，种豆得豆"，但若是出现"种瓜得豆，种豆得瓜"，那肯定有其客观的原因。如我们人为地对它们进行了基因干涉等。

在宇宙中，所能有的只是一些自然的原因和结果。宇宙中的事物所引起的一切运动，都遵循着一些不变的和必然的法则，整个宇宙就是一条由许许多多的原因和结果相连而成的锁链。距离某个结果最遥远的原因，只是通过一些中介的原因而活动的。虽然我们不能一眼看出它们之间有何联系，但只要我们能顺着这些中介的原因理下去，我们就能够追究到那些最初的原因。我们不能说看似无关的事物之间没有因果关系，因为即使它们没有直接的关系，也可能通过某些中介存在着间接的因果关系。如果在我们调查过程中由于某些原因而遇到了困难而不能继续下去时，就应该克服这些困难。即使不能克服，我们也不能就武断地下结论说：这两者之间不存在任何联系。或说那个结果是没有原因的、是"超自然的"。其实，宇宙中还有许多奥秘是我们所不了解的；在见到某个陌生的现象时，我们决不能用幽灵、鬼影或毫无意义的字



眼，去取代那些我们尚未弄清的产生这种现象的原因。但是不管人是不是知道这些原因，它们的作用总是完全服从于一定的规律。无原因就不会有结果。宇宙中充盈着无数的存在物，这些存在物是在我们眼前发生的种种运动的无限结合和联合。一切运动着的或相对静止的物体都是一定原因的必然结果，这些原因也就必然会产生我们可以看见的各种现象。其中，有些现象是为我们所了解的，而另一些则是超出我们所认识的范围的。宇宙中的许多现象虽然有可能是偶然的，但是，一切自然现象在一定的范围内都遵守着确定的规律。如果我们能深入到这些规律内部并能了解它们，那么我们就明白了那些所见到的已知结果同它们的原因有着相应的联系。

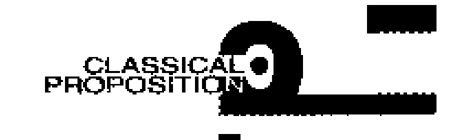
宇宙中的事物是普遍联系着的，因而也不可避免的存在着因果关系。任何运动变化的结果，其原因都是复杂的。因为凡是与运动变化的事物稍微有着某种关联的东西，都对运动变化的结果具有并可能产生一定的影响作用或改变其运动的轨迹。就某种现象或某种结果来说，也许它的原因是一种微不足道、悄无声息的东西，而我们无论如何也难以理解那就是我们所要找的原因。然而，如果这种微小的东西一旦改变了自己的存在形态或运动方式，就可能改变整个事物运动变化的结果。所谓“失之毫厘，差之千里”和“一着不慎，满盘皆输”说的就是这个道理。霍尔巴赫说：整个宇宙只是向我们显示出一条硕大无比、连续不断的因果锁链，其中有一些原因为我们所知，因为它们是直接刺激我们的感官；另外一些则不为我们所知，因为它们只是以一些与最初的原因常常隔得很远的结果来作用于我们的。

相同的结果，可能是由不同的原因造成的。相同的原因，在与其他不同的原因相互作用中，可能产生不同的结果。宇宙中的某一事物，有时表现为结果，有时可能表现为原因。毋庸置疑，结果是由原因造成的，但此结果又有可能转变为新的原因而导致另外一个或多个结果。一因多果，一果多因。在宇宙中，一定的原因，

相对于一定的结果而言，才成其为原因。一定的结果相对于原因而言，才成其为结果。它们之间是互相对应、环环相扣的。结果有原因，原因的形成又有原因。原因产生结果，结果又作为新的原因产生新的结果。若将宇宙中的每个原因和结果都连接起来，则会出现无数个原因和结果相连的锁链。因此，从某种意义上说，宇宙就是一条由无数因果关系连接起来的锁链。

毋庸置疑，因果关系在宇宙中是普遍的，霍尔巴赫正是认识到了这一点，才得出上述结论的。但是并不是所有的因果关系都是必然的，这也就是霍尔巴赫的缺陷所在。他没有看到原因在必然地向结果发展时，某些原因与结果之间还会呈现偶然性的特征。如一枚硬币在被抛落的过程中，其结果怎样将会无法确定。也许正面向上，或反面向上，或掉到狭缝中直立甚至还有其他结果。这说明随机性和偶然性在这里毫无疑问是存在的。我们在坚持世界万物的因果性，承认必然性的正确性的同时，也必须要承认偶然性的存在。因为必然性总是通过大量的偶然性表现出来，没有脱离偶然性的纯粹的因果必然性，也没有脱离必然性的纯粹偶然性。因此，只有认识必然才能获得自由；同时，不忽视偶然性，要善于把握偶然性，从而获得更大的发展和对事物更深的认识。

（作者：欧阳光明　郭　卫）



给我物质，我就能用它创造一个宇宙

早在1755年，名不见经传的德国青年伊曼努尔·康德（1724—1804）以一篇《宇宙发展史概论》的自然科学论文而获得硕士学位。当他欣喜若狂时，他怎么也不明白，人们对他提出的观点没有多少兴趣，但他并没有气馁，他知道有科学价值的论文会在将来的某一时候发出耀眼的光芒。人们对其观点反应冷淡，究其原因，可能当时的康德只是无名之辈，而且又出身寒门。然而40多年后的1796年，当法国科学家拉普拉斯提出类似的观点时，人们才认识到康德论文的科学和学术价值。此时的康德已是哲学的集大成者，他的"三大批判"已把哲学引向了新的方向。人们逐渐意识到，他不仅是哲学上的泰斗，更是自然科学中的思想巨人。

他在《宇宙发展史概论》中曾这样说："给我物质，我就能用它创造一个宇宙。"如果仅从字面理解，也许让人琢磨不透。因为宇宙无边无际、广袤无垠，难道你有盘古的大斧，上帝的智慧？如果没有，这岂不是痴人说梦？其实康德的言下之意很简单：给我物质，我将向人们指出无边无际的宇宙是怎样形成的。他重在说明宇宙的形成，而不是宇宙的创造。

为更好地了解康德这句话的意思，我们不妨溯本追源，翻开历史看看。其一是外在的形式。当公元前3世纪古希腊力学兼数学家阿基米德发现杠杆原理时，他充满自信地说："给我一个支点，我会撬动整个地球。"同样，法国唯理派哲学家笛卡尔也是语出惊

人：给我运动和广延，我将为你们造成世界。在笛卡尔看来，自然界一切运动都可简单归为机械运动，他后来又提出“动物是机器”的观点。其二是内容上，对神秘宇宙的探索，拥有好奇心的人类总是显得格外兴奋。如今的物质科学研究已由宏观物体向两极无限延伸，一极是无穷小的微观，从分子、原子深入到微小的粒子；另一极是无穷大的宇观，从人类共同居住的地球深入到整个大宇宙。那么以研究宇宙层次物质系统运动规律的天文学是如何发展的呢？

中世纪的欧洲，神学耀武扬威，不可一世，宗教神权高于人权，人无疑成为神的附属。当人们正津津乐道基督教的“上帝创世”、“三位一体”等学说时，14世纪初，在文化气息比较浓厚的意大利，不少有识之士，纷纷举起了重新认识和恢复古希腊科学和文化的大旗。他们要重新挖掘古希腊文化的精神，为资产阶级发展服务，这次运动随后波及整个欧洲。这就是历史上著名的“文艺复兴运动”。其实这是一次资产阶级发动的旨在反封建、反宗教神学的思想解放运动。可喜的是，这股强劲的思想解放之风推动了科学从神学中分离出来，使得自然科学走上了独立自主的发展道路，而且顺利催化了第一次科学革命，勇敢的天文学走在这次革命的最前列。出生于15世纪的波兰天文学家尼古拉·哥白尼自小就有大胆的怀疑精神，敢于向权威挑战。当宗教神学所支持的托勒密“地心说”（地球是宇宙的中心）的观念深入人心并作为真理而存在时，哥白尼却以大胆的叛逆精神和莫大的勇气出版了他的天文学著作《天体运行论》。他在书中阐述了一个全新的宇宙观，即“日心学”。他认为地球不是宇宙的中心，地球只是一颗行星，太阳才是宇宙的中心。

哥白尼的《天体运行论》极大地解放了人们的思想，同时也迎来了天文学发展的春天。许多追求真理的科学爱好者纷纷把视角和好奇心转向神秘的宇宙。德国天文学爱好者开普勒以他科学的方法和长期的天文观察，得出了行星运动三定理，从而使天文学又



迈上了一个新台阶。

天文学上的不断发展，与之相对应，力学也取得了长足的进步。从此，力学包括天上和地球上的物体力学有了较大的发展。英国伟大物理学家牛顿在总结伽利略、开普勒、笛卡尔等人成果的基础上，创造性地将地心引力、天体间的引力和地球上物体的引力联系起来，建立了一个庞大的综合的经典力学体系。此后力学逐渐在自然科学中享有盛名。因此，人们喜欢用力学的观点来解释一切自然现象，结果一切运动（物理的、化学的、生物的等等）都归为单一的机械运动。这样一来，自然观便充满了形而上学性、机械性。

按照形而上学、机械观的理解，自然界是不变的，现在是这样的自然界，过去、将来都是这样。那么，矛盾就出现了，既然一切都是如此，宇宙、太阳系从何而来，地球的绕日公转和自转又是怎样形成的呢？其实，哥白尼的"日心说"，开普勒的行星运动三定理都没有涉及到这样的问题。很显然，已考虑到这些问题的牛顿不能对此置之不理。一方面他要给人们一个交代；另一方面要让自己的理论自圆其说。但是无论他怎样运用力学原理和数学方法解释，仍然找不到合理的答案。无奈之下，信仰基督教的牛顿把目光投向了虚无缥缈的上帝，把上帝请到宇宙中来。他认为答案只有一个，即上帝的"第一次推动"。

上帝的"第一次推动"，现在看来，让人觉得荒谬可笑。可是在当时形而上学占主导地位的自然界，作为力学之父的牛顿能做出这样的解释，也是他的最后一步棋了。那么，该如何用自然界本身来解释自然界，解释整个宇宙，将上帝驱逐出去呢？这一天才的设想，直到18世纪才由康德在其自然科学论文中提出来。他认为整个宇宙最初是混沌一片，大大小小的物质微粒散布其中。这些大大小小的物质微粒亦称作原始星云。根据牛顿的万有引力，细小的物质微粒在引力的作用下互相吸引，那么密度较小的物质微粒不断向密度较大物质微粒靠拢、聚集；物质微粒虽然很小，但是

整个宇宙无处不在，因而众多细小的物质微粒形成一个较大的引力中心，这个引力中心的形成过程就是太阳的形成过程。康德得出这样的结论后并没有停滞不前，因为他知道自然界中物质之间的力除牛顿所说的引力外，还有一种与引力相反的斥力存在。牛顿正是因为忽视斥力的存在，才与合理解释太阳系的起源擦肩而过。所以康德肯定地指出，由于斥力的作用，使得一部分向中心聚集的微粒向一侧偏转，逐渐形成了另一个与太阳处于同一平面的引力中心。这便是太阳周围行星的形成过程，整个太阳系也就是这样形成的。康德进一步指出：整个宇宙天体的形成类似于太阳系的形成，也是遵循太阳系的形成规律的，整个宇宙就是一个不断运动、演化的过程。这就是康德大胆提出整个宇宙天体起源的“星云假说”。

“星云假说”认为整个宇宙天体是不断运动、变化的观点，就是对牛顿力学所支撑的形而上学自然观的否定。其实在牛顿力学所理解的范围之内，整个自然界、宇宙天体本是一成不变的。人们已经习惯去接受这种现成的观点，包括上帝的“第一次推动”，没有人再去怀疑它。可是年轻的康德不迷信前人的观点，善于思考的他看到了牛顿在解释宇宙天体起源、演化过程中所存在的矛盾性一面。他要把上帝从宇宙天体起源运动中排除出去，转而用物质自身来说明宇宙的自然生成和发展。在康德看来，宇宙天体的形成都是细小的物质微粒（原始星云）运动的结果，是引力和斥力相互作用的结果，根本不是上帝的“第一次推动”。由此不难看出，康德的“星云假说”已经摆脱了机械自然观的束缚。他从发展、变化的观点出发，把整个宇宙天体看成是不断运动、发展和演化的过程。这是难能可贵的。恩格斯曾这样赞誉康德的“星云假说”：“康德的‘星云假说’在这个完全适合于形而上学的自然观上打开了第一个缺口，而且还是用很科学的方法。”恩格斯的评价应是恰如其分的，“星云假说”不仅在天文学上掀起了一场革命，从深层次上推动了自然科学的发展，更重要的是他抛弃了原来一直



盛行的宇宙不变论的机械自然观,转而把宇宙天体看成是一个在时间中运动、变化和发展的过程,同时也就宣告了一种新的辩证的自然观诞生。

(作者:李本洲)

人为自然立法

康德是西方哲学史上一位伟大的哲学家，他在认识领域以及人与自然的关系上，创造性地综合了唯理论和经验论，创立了他的先验知识论，并提出了"人为自然立法"的著名命题。

16 世纪末到 18 世纪初，从伽利略到牛顿，自然科学的丰富成果，牛顿力学的辉煌成就，使人们获得了被认为是可与神明相比的"确实无疑"的知识。这些"确实无疑"的知识向哲学提出了尖锐的挑战，要求哲学家们从认识论的高度，总结出科学知识普遍必然性的可能依据。对于以牛顿力学为代表的主要科学成就，唯理论者认为，这是重视数学演绎的成果。他们注重先天概念和演绎方法，他们认为：理性万能，以"我思"为代名词的理性，作为一种实体，能演绎出一切其他科学知识，以理性为基础的形而上学之树能开满各种知识之花。与唯理论者相反，经验论者则认为，当时的主要自然科学成就表现的是观察、实验的成果，因而他们重视经验归纳方法，肯定知识从感性经验发生，能通过与外界客体的接触而使知识的内容不断增长。

但是到了康德的时代，唯理论和经验论由于各自的片面性，都不能继续前进了。唯理论由于轻视感觉经验，不能解释知识的来源，只好归之于"天赋观念"、"自明公理"，上帝便成了他们最后的"充足理由"。他们已分不清正确与错误、科学与迷信，除了构造独特的形而上学体系，论证上帝存在、灵魂不朽、自由意志之外，便

无事可做。经验论只紧紧抓住一切知识起源于感觉经验这一正确的方面，不懂得理性在认识中的作用，把人的认识等同于动物式的感知，把人的全部知识局限在感觉经验的范围之内，只承认个别事物的实在性，否认事物共性的客观实在，以至于不可避免地陷人了不可知论。哲学因此陷人了危机。只有把唯理论和经验论创造性地综合起来，克服它们各自的缺陷，哲学才能柳暗花明。康德深刻地看到了这一点，并勇敢地承担了这个任务。

作为一位自然科学家和哲学家，康德发现，自然科学的发展进程的一个显著特点就是：科学家能够主动提出假设，能够按理性制定自身的计划，预先设定原则，通过实验而迫使自然符合理性的规定，从而表现出人类主体对自然的预见与支配能力。数学方面康德举几何学为例，他说几何学之所以能成为科学，乃是几何学家先在自己的头脑里，先天地确定出一条原则，再用它去严格地规定某一类图形的概念，然后用这已经规定的概念内容去解释这一类的任何一个具体的感性直观的图形，从而使得这些感性直观的图形的性质都必然符合于几何学家预先所设想的先天原则，这样我们便对这一类图形的性质获得了普遍必然的知识。物理学也是如此，康德举伽利略发现落体定律为例，说伽利略的落体定律乃是左手执原理，右手执实验，理性就像受任的法官，而迫使自然做出答案，使之符合理性的要求。

康德悟出：数学和物理学之所以硕果累累，完全在于它们在各自领域里掀起了一场深刻的思维方式的革命，即理性作为先天的立法者迫使自然符合理性的法则，从而使它们找到稳固的基础，并成为一致公认的科学，这革命的实质就是把“知识依照对象”的传统思维方式转变为“对象依照知识”这种新的思维方式。康德深信这种思维方式定会适合哲学的本性，并由此创立了他的先验知识论，并以“人为自然立法”的著名口号来概括他的这一哲学思想。

康德的“人为自然立法”思想是借助他的“先天综合判断”的命题来发挥的。康德的“先天综合判断”的核心思想，就是指认识主体先验的具有一套用于综合整理来自感觉经验的能力。康德认

为,人类的知识应该是先天的,即应该是独立于经验,具有严格的普遍性和必然性的,同时也应该是综合的,即这类判断应该能增加或扩充我们已有的知识。知识既不是来自感觉经验,也不是普遍必然地存在于理性之中,而是用先天的认识能力(形式)去整理后天的感觉经验(质料),形成先天综合判断,使杂乱的、或然的感觉经验成为具有普遍性和必然性的科学知识,在这里,知识成为了主体能动作用的产物。他喊出了"人为自然立法"的著名口号,他说:"理智的(先天)法则不是理智从自然界得来的,而是理智给自然界规定的"。[①] "自然界的最高立法必须是在我们心中,即在我们的理智中,而且我们必须不是通过经验,在自然界里去寻求自然界的普遍法则;而是反过来,根据自然界的普遍的合乎法则性,在存在于我们的感性和理智经验的可能性的条件中去寻求自然界。"康德把这种对世界发号施令的立法者称为"意识"或"自我意识"。康德非常重视自我意识在认识中的作用,认为自我意识是综合统一感性和知性的前提,是获得科学知识的逻辑条件。康德在"主观演绎"中,把主体的自我意识综合整理杂乱的经验材料使之成为有条理的知识的过程(即人为自然立法的过程)概括为三次综合:即直观中把握的综合、想象中再生的综合、概念中认知的综合。所谓直观的综合,就是把主体认识的感性材料置于时间和空间的先天直观形式中,在时空的直观形式中,主体的自我意识已经把孤立的、零碎的、杂乱无章的材料收集和综合起来,为以后的认识和知识奠定了基础。所谓想象的综合,就是主体意识在感性材料的基础上,想象、再现、联想,使由第一次综合获得的感性知识继续留在主体的记忆中,使它再现出来并继续向前发展。所谓概念中认知的综合,则是所有综合中最重要的综合,是整个综合的高级阶段,即自我意识的高级层次,这次综合是知性的综合,是把感性知识纳入到诸如因果性、必然性等先天的知性范畴中的综合,通

① 康德:《未来形而上学导论》,商务印书馆1978年版,第92—93页。



过这次综合，才能形成主体对客体的系统认识，才能获得主体所需要的科学知识。

康德的先验知识论被称为哲学上的"哥白尼式的革命"。他把传统的认识论中人与对象的关系颠倒了过来，不是人的知识依照对象，而是对象依照人的知识，不是认识主体围绕对象旋转，而是认识对象以认识主体为轴心，随人的先天认识形式而旋转。康德在人类历史上首次确立了认识论中人的主体性地位，承认了人类意识的能动作用，从科学实践的角度突出了人对自然的认识方面的主体性，这启发人们必须按照理性的计划进行科学研究，而决不能让自然牵着鼻子走。这种思维方式的转变，把人们的认识能力推向了一个更高的新阶段，并大大促进了近现代科学的发展。

但是，康德的先验知识论又是一个矛盾体。康德的"人为自然立法"，仅仅只是指人为"现象"意义上的自然立法，而不是指人为"自在之物"意义上的自然立法，这样，康德就把科学知识仅仅限制于现象的领域，认为一切科学知识最终都只是关于事物的现象的知识，只有现象才是人的认识的"此岸世界"，也即是我们的认识能力所能达到的；而"自在之物"的本质世界，对于我们的认识能力，只是一个"彼岸世界"，也即是我们的认识能力不可能达到的。这样一来，康德就把现象世界和本质世界绝对地对立起来了，从而否认了思维与存在有任何的统一性，最终不可避免地滑向了不可知论和信仰主义。

从历史上看，康德的先验知识论本是把欧氏几何体系和牛顿力学体系绝对化的一个结果。自然，随着此种神话的消失，先验知识的学说也必然要走向衰落。自非欧几何学的出现和相对论、量子力学代替牛顿力学之后，人们已经认识到为康德和唯理论者所信仰的先验公理或原则是根本不存在的，而且在过去一直为人们所推崇的欧氏几何学和牛顿力学也并非是绝对真理，它们的普遍有效性其实也都是相对的。

（作者：叶庆华）

人是目的

“人是目的”是由康德最早在其《道德形而上学基础》一书中提出，后来又在《实践理性批判》中加以进一步阐述，对后世产生了巨大影响的一个经典命题。在上述两部著作中，康德提出该命题的目的，是要将西方文艺复兴运动以来高扬的自由、平等和尊严的人本主义思想提升为一个普遍的道德价值观念。

欧洲的文艺复兴运动本质上是一个人文主义或人本主义的运动。当时的人文主义者以人性来对抗神性，抨击教会的蒙昧主义和禁欲主义，指责宗教把人变成上帝的奴仆，宗教要人放弃现世的幸福，去追求天国的幻想，是教人蔑视自己。特别是基督教的“原罪说”，主张人生来就是罪孽深重的，更是无视人格的尊严。他们推崇理性，歌颂人的智慧和力量；渴望人的自由平等和个性的解放，并将此看做人的天生的权利。他们把人推上了至高无上的地位，强调人的价值和人格必须得到尊重。当时的莎士比亚曾在其《哈姆雷特》的剧本中为人写下了如下一段颂词：“人是多么了不起的一件作品！理性是多么高贵，力量是多么无穷，仪表和举止是多么端正，多么出色！论行动，多么像天使！论了解，多么像天神！宇宙的精华，万物的灵长！”

后来的英国经验论和大陆唯理论哲学家又接过并发展了这一人本主义思想。培根、霍布斯和洛克都主张，哲学必须以人作为出发点和最终归宿，国家、民族、社会生活和一切历史现象都必须从



人自身得到解释,法律应该体现人民的"公共意志",理性是一切社会制度和人类活动是否合理的最后判官。此外,霍布斯和洛克还提出了一种"契约论"的观点,宣传他们的君民平等和共主的主张。按照这一观点,人人生而具有生命、自由、平等和私有财产不可侵犯的权利,具有参与契约、建立国家、过和平生活的权利。斯宾诺莎也认为,人人具有天赋的自然权利,人们结成社会、建立国家的目的就是为了过上理性、自由、安全和幸福的生活。

法国的启蒙思想家和无神论者更以人本主义思想为武器展开了对宗教神学和封建专制主义的公开批判。梅叶以其《遗书》充分揭露了天主教会和封建暴君的反人性的本质。他说,暴君和教会是对人的自由平等权利的最大嘲弄,国王野蛮地支配着人民的肉体和财产,宗教则粗暴地统治着人民的心灵。狄德罗指出,社会的一切活动都应该从人出发,以人为目的。自由是天赐的,没有人能从自然获得支配他人的权力。拉美特利认为,追求幸福乃人的自然本性,而教会则要剥夺人的此种神圣权利,这是十分虚伪的。爱尔维修说,人们在自由的环境下是坦率的、忠诚的、勤奋的、人道的;在专制的统治下则是欺诈的、恶劣的、没有自尊也没有勇气的。霍尔巴赫认为,唯有从人的本性中,才能引申出合理的政治制度、法律制度和社会生活,引申出一切科学的原则。特别是卢梭,他认为哲学应从认识人类本身开始,最重要的是应该认识你自己,在人类的各种知识中最有用又最不完备的,就是关于人自身的知识。他说,自由平等是人的天生本性,维护自由平等的权利,就是维护人格的尊严。他的《社会契约论》更是一部反专制反暴政的人权宣言。

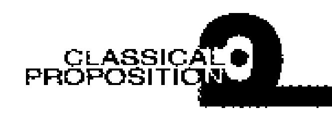
马克思曾将德国古典哲学看成法国革命的德国理论。康德作为德国古典哲学的奠基人,又直接继承了法国启蒙思想家特别是卢梭的人本主义思想。他说,自己从卢梭那里学会了如何尊重人。牛顿只发现外部世界的运动规律,而卢梭则发现了人的内在的自由本性。与他将世界划分为感性的现象界和"自在之物"的本体

界相一致，康德也把人分离为属于现象世界的感性存在和属于本体世界的理性存在。他认为，作为感性存在的人，必然有自己的肉体欲望和物质需求，而这只是人的自然本性，与一般动物没有区别。但是，作为理性存在的人，则与其他世界万物有了本质的区别。人因为有理性，就有“自由意志”，有选择自己行为的自由，能“自己立法，自己遵守”，所以才有善恶的区别，有道德的评价，有合法与非法的分界。康德认为，惟有此种“自由意志”才能真正体现人的本质。

那么，人如何来实现自己的自由呢？康德说，主要有两条途经：其一是应该遵循先天理性（善良意志）为我们内心制定的道德律令或准则；其二是必须遵守先天理性为我们制定的现实的社会法律。前者是作为理性的人所必须的，后者是作为感性的人所必须的。既然如此，先天理性为人的内心所制定的道德准则又是什么呢？康德提出了三条先验的道德准则：

第一条是说，道德准则必须是普遍有效的。这就是讲，我们必须严格按照先天理性或“善良意志”所要求的“应当”去做，而不受个人利益或利害关系的干扰和制约。道德不能以对我是否有利有益去评判，它应该符合人人都具有的普遍理性。例如，你借了别人的钱，如果仅仅是出于理性的“应当”原则去还钱，你的行为就是善的。如若是出于“好借好还，再借不难”的利益原则去还钱，你的行为就只能称作合法，而不能说是善的。

第二条是说，应当把人当做目的，绝不仅仅作为工具。这实际上就是将人看做绝对目的，认为人与世界万物相比，具有至高无上的地位和价值。康德在其《道德形而上学基础》一书中曾经指出：“有理性者与世界的其他物类的分别就在于他能替自己立个目的。”这意思是说，人乃是世上惟一能够为自己设定目的并拥有目的概念的存在者，惟有人才“有资格做自然界的主人”。他认为，在自然界这个总的目的论体系中，人就是该体系的最终目的。康德后来又在其《实践理性批判》中进一步阐述说：“每个人应该将



他自己和别人总不只当做工具，始终认为也是目的——这是一切有理性者都服从的规律。”“在目的国度中，人就是目的本身。”在此，康德实际上就是要把对人的尊重提升为一条普遍的道德原则。

第三条是说，每个有理性的人的意志都应当做为普遍立法的意志。其意是讲，道德即“意志自律”，每个人都是“自己立法，自己遵守”。康德认为，道德既然是“自律”，就不能由环境、利益、欲望、他人或者神灵所支配。受它物支配，只知服从，就不是自律，而是“他律”。“意志自律”也即“自由的自律”，它是以意志自由作为前提的。人与动物不同，动物没有理性，不能选择自己的行为，所以没有自由，无善恶观念，不能自律。人有理性，有选择自己行为的自由，所以才能自己立法，自己遵守，才有意志自律。这第三条，其实是说，道德准则必须体现人的自由的本质。

按照康德的观点，遵循内心的道德律令或准则，对人来说，只是普遍的理性要求，只是一种道德的理想。但是，人不仅是一个理性的存在，而且也是一个感性的存在。因此，在现实生活中，人人都有自己的肉体需要和欲望，要受物质利益的支配，往往不能自觉地遵守道德准则。这样，在个人的“自由意志”之间就必然要发生冲突，引发社会混乱，甚至导致战争。如此下去，个人不仅不能获得自由，还会阻碍别人获得自由，最终人人都会失去自由。为了结束此种状态，人们就必须联合起来，依据理性来制定法律，凭借法律的强制力来恢复社会秩序，恢复人的自由权利。康德认为，法律就是依据理性对个人的“自由意志”进行协调。法律虽然是对个人自由的一定限制，但这是为了使个人自由能与他人自由和平共处，保证公民能在和平相处的条件下获得真正的自由。康德认为，法律的强制力来自于国家权力，法治应是国家维持社会秩序的根本手段，目的也是为了实现公民的自由。因此，作为公民必须服从法律，只有服从法律，才能使人人获得和平的生活和现实的自由。康德说，法律也是以人为目的。一个人违反法律，当然要受到惩罚，但这种惩罚同样应该体现“人是目的”的道德价值理念，体现

对犯人人格的尊重。犯人作案，同样有其动机，是其自身的行为选择。他要犯法，就已经做好接受惩罚的准备，所以施以惩罚，本来就是对其意志的尊重。否则，反倒是对其意志的否定或抹杀。

统观康德对“人是目的”这一命题的阐述，在当时的历史条件下，的确具有反对神学和封建专制的进步意义。康德强调在道德领域必须肯定人的主体性，坚持“以人为本”的价值理念，在社会生活中必须尊重个人的自由和人格，必须将道德和法律统一起来，这些思想都是深刻的，也是合理的。但同时我们也应该看到，康德的人本主义思想只是建立在其所谓“纯粹理性”和先验人性论的基础之上的，其阐述和论证都是抽象的。他将理性和感性、理想和现实、动机和效果割裂开来，最终不得不将人在现实社会的政治自由变为抽象的道德自由，并在道德领域假设一个上帝的存在。这些都表明了其理论的局限性和不彻底性。

（作者：尹星凡）



道德即自由的自律

"道德即自由的自律"这句话来自康德。康德在《道德形而上学原理》中写道:"道德法则表达了纯粹实践理性的自律,亦即自由的自律。"

伊曼努尔·康德(Immanuel Kant),德国古典哲学的创始者。他的三部跨时代的杰作是:《纯粹理性批判》(1781 年)、《实践理性批判》(1788 年)和《判断力批判》(1790 年)。另外他还著有《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导言》(1783 年)、《道德形而上学》(1785 年)和《永久和平》(1795 年)等书。

一个读者对康德抱怨说:"读你的书十个指头都不够用,因为你写的句子太长了,我用一个手指按住一个从句,十个指头用完了,一句话还没有读完!"但是艰深的语句掩不住思想的光辉。"道德即自由的自律"就是康德哲学思想中的一个重要的命题。在《实践理性批判》中,康德写道:"有两种东西,我们愈是时常愈加反复地思索,它们就愈是给人的心灵灌注了时时翻新,有加无已的赞叹和敬畏:头上的星空和心中的道德法则"。

那么,在康德那里,道德、自由和自律是什么呢?"道德即自由的自律"又如何理解?这句话在我们当今社会有什么样的现实意义?我们从中可以学到些什么有价值的东西?

欧洲中世纪是基督教神学统治时期。按基督教的教义,道德是上帝的启示,道德价值的根据就在上帝。一切不是为了上帝、不

皈依上帝的思想和行为，都是没有价值的。上帝就是万物的尺度。文艺复兴的觉醒，否定了上帝，回到了人自身；批判神性，高扬了人性；否定上帝的尺度，肯定了人是万物的尺度，于是把道德价值的根据从上帝移到了人自身。德国哲学家进一步弘扬了文艺复兴的人文精神，他们崇尚理性，认为道德律令不是由上帝创造的，而是源于人的理性，按照康德的观点，社会成员所普遍遵守的道德法则，既不源于上帝，也不源于人们的苦乐感或利益、幸福，而是源于人的理性自身。"全部道德概念都先天地坐落在理性之中，并且导源于理性。"

康德认为，道德不是以符合个人或他人的幸福为准则的，而是绝对的，即人心中存在一种永恒不变，普遍适用的道德律。道德是"绝对命令"，是"应当如此"。道德应该符合正义而不是个人幸福。

在康德看来，道德法则的存在必须以"自由"为前提，康德所谓的"自由"，是指人的意志的一种能够排除一切外来势力的干扰，摆脱自然因果必然性、感性欲望的制约而进行独立自决、独立判断的能力。只有在意志自由的情况下，人们才能服从道德规律。康德说："只有自由者才会有道德。"因此，康德认为，为了维护道德，必须假设人的意志是自由的。他说："我们必须假设有一个摆脱感性世界而依赖理性世界法则决定自己意志的能力，即所谓自由。"在康德看来，人作为感性的存在者，受自然必然性的制约，没有自由可言，人作为理性的存在者，则能摆脱自然必然性的制约，意志是自由的。意志自由则显示了理性的存在者的人的独立、尊严和人的伟大。

这就是康德的第三组"二律背反"，即正题为：世界上存在着绝对的自由；反题为：世界上的一切都受因果必然性的制约，没有自由。

为了解决这一对自由与必然的矛盾，必须承认不受自然必然性（也即任何感性条件）制约的"自由"的存在。自由既不能被直



接意识到,又不能从经验中推论出来。只有在我们为自己确立准则时所直接意识到的不受任何感性条件限制的道德法则,才把我们径直引向了自由的概念。也就是说,是道德法则让我们认识了自由的概念。康德在《道德形而上学原理》一书中确立自律作为道德的最高原理:“道德的一切原理必须完全不依赖经验,而须专从理性得出它们的权威来。”意志就是表达为行动的理性,意志的自律也就是道德法则所依据的惟一原理,“所以道德法则仅仅表达了纯粹实践理性的自律,亦即自由是自律。

康德认为,自律是人作为理性存在者自由的体现,因此,自由是自律的前提。自律是个人在日常行为中,把道德法则内化为自身行动以及行动的内在驱动力,在这种情况下,道德已经完全失去了它的外在于主体的特征,也不以个人利益和幸福为追求目标,意志不依赖于对象而自我立法,自己成为自己的规律。康德非常看重道德的这种性质:“自律本身就构成了所有行为准则的形式成立条件,而只有具备了这一条件,行为准则才能够与最高的实践法则的要求相符合。”他认为,人们履行的道德法则,是由人的理性自身颁布的,所以才自觉自愿地以此约束、制约、控制自己的行为。没有这种自律,个人在道德实践中就没有道德的特性而失去人的资格。如果没有这种不受任何感性经验限制的自由的保证,德性就不会显得这么高卓,而极易受损于感性情欲,以致沦为满足个人快乐的工具。

也就是说,道德自律是道德主体在社会实践中从对人应该怎样存在、应该怎样塑造自己才能成为好人这个自我认识最核心问题的深思,结合对外在社会客观要求的认识,为了更好地完善和发展自身,充分发挥主体性,而对自身进行的约束。这种自我约束并不是被动强迫的,而是主体的一种自主、自愿、自觉的活动,是对自我的超越,是一种理性的自觉、行为的自主、灵魂的塑造。

加缪说过这样一句话:“道德是自由的保卫者。”又有一位智者说:“谁想在自由中寻求自由本身以外的东西,谁就只配享受奴

隶般的没有担当的生活的浪荡生活。”

我国历史上有这样一个故事，说元朝大学者许衡一日外出，因天气炎热，口渴难耐。路边正好有一棵梨树，行人纷纷去摘梨解渴，唯独许衡不为所动。有人便问：“何不摘梨以解渴？”许衡回答说：“不是自己的梨，岂能乱摘？”那人笑其迂腐，说：“世道这样乱，管他是谁的梨”。许衡正色道：“梨虽无主，我心有主。”“我心有主”，意味着一个人能够坚持自己的主见，恪守自己的操行，排除外界的干扰和诱惑，不为外物所役，不被名利所困，以求做到“一念之非即遏之，一动之妄即改之”。要做到这一点，最根本的是有坚定的信念，有正确的人生观、价值观和世界观。“梨虽无主，我心有主”，这是一种准则，一种修养，一种境界，一种精神，这就是道德自律。正确的人生观、世界观、价值观正是这种道德自律的前提。

（作者：查巧贞）



自我设定自我和非我

康德哲学主要是作为批判哲学而闻名于世、启迪后人的。在康德的整个哲学体系中，“自在之物”（或“物自体”）和“现象”是两个最基本的概念。康德所谓的“自在之物”是指在我们人之外存在的刺激我们感觉器官而使我们产生感觉表象的客体。“自在之物”刺激我们的感觉器官而产生的感觉表象就是康德所说的“现象”（不同于马克思主义哲学所讲的“现象”）。“自在之物”是产生感觉表象的原因和基础，即“现象”的根据。但与此同时，康德又认为，“自在之物”本身是什么样子我们一无所知，它是彼岸世界的东西，我们人类不可认识。我们只能认识产生于“自在之物”的“现象”（感觉表象）；因为只有“现象”是位于我们生活在其中的此岸世界，是我们能够经验的。这样，在康德的哲学中就存在着两个世界：一个是可知的、经验的“现象”世界，一个是不可知的超越于经验的本体世界即“自在之物”世界。这两者之间有一条不可逾越的鸿沟。康德哲学的二元论性质即体现于此，思维和存在的关系也因此被康德割裂开来了。

康德之后的德国古典哲学家敏锐地察觉到康德哲学的上述弊病。于是，一场批判康德割裂思维与存在的二元论和不可知论，论证思维与存在同一的哲学运动在德国应运而生。费希特打响了批判康德哲学的第一枪，谢林紧随其后，黑格尔作了最后总结。

费希特认为，哲学是关于知识的科学。因此，哲学的任务在于说明经验产生的根据。当时德国进步的思想家一般都承认知识来源于经验，但经验来自何方？经验的根据是什么？对此却有不同的解释。康德认为，经验产生的根据是“自在之物”。费希特不同意这种观点，他认为经验的根据不是“自在之物”而是他所说的“自我”。

那么，“自我”是什么呢？在他看来，“自我”就是理智，就是人的认识能力。它是一切经验的根据，而它本身不需要任何别的东西为根据，因而它是最高的绝对的存在；“自我”依赖于人类的主观精神。“自我”并非某个人的个体，也不是某个人的精神，而是一种“大我”，即人类的意识；“自我”又是一种具有能动性的精神，是创造世界的最高本原。费希特的“自我”实际上源于康德。不过，费希特的“自我”又不完全等同于康德的“自我”。费希特的“自我”是一种能动的主体，它既是意志又是行动，具有无所不能的创造力，处于至高无上的本原地位。由“自我”出发，费希特构造了一个以“自我”为核心的主观唯心主义体系。这个体系由三个基本公式构成。

第一个公式是正题，“自我设定自我”。就是说，“自我”是一切知识的绝对最先的、无条件的根据，它不依赖于任何事物而独立存在。“自我”创造活动的第一阶段是创造出自身，即它自己规定自己。在这一阶段中，“自我”创造活动的产物是人的自我意识。无论在本质上还是在形式上自我意识仍然与本原“自我”完全同一，都是纯粹主观的精神。所以，“自我”无法表现自身，需要继续行动，设定自身的对立面“非我”（费希特的“非我”大致相当于康德讲的“现象世界”或“自然”），这样就进入到“自我设定非我”阶段。

“自我设定非我”是第二个基本公式，费希特称之为反题，也是“自我”创造活动的第二阶段。在这个阶段，被创造物是“非我”

即自然界或外部客观世界。在第一阶段，自我意识没有对象，自我与自身抽象同一，“自我”因无对象而无法表现自身。所以，“自我”要创造出自身的对立物“非我”，通过与“非我”的联系来表现自身。所以到了第二阶段出现了主体“自我”与客体“非我”的对立，即思维与存在的对立。这种对立的出现是主体自我为表现自己而能动创造的结果。没有这种对立，“自我”就无法显示自己。

从上面的两个基本公式费希特进而引出了他称之为合题的第三个公式，即“自我设定自我和非我”。这是“自我”创造活动的第三阶段。在第二阶段中，“自我”与“非我”是对立的，这种矛盾充分体现了两者之间的区别，但显示不出它们之间的联系和统一，即“自我”的本质还没有得到完全充分的体现。“自我”的创造活动不能仅仅停留在对立阶段，它继续前进便进入到创造活动的第三阶段。在这里，“自我”克服、扬弃自己的对立面“非我”而回复到自身，在“自我”的范围内达到“自我”与“非我”的统一。这个合题的统一不同于第一阶段的意识自身的抽象同一性，它是经过一系列发展后，包括了正题和反题具体内容的高度统一。在这里，“自我”与“非我”、主体与客体、思维与存在既相区别又相联系，既相对立又相统一，统一中有区别，区别中有统一。它是“自我”全部发展的最高阶段，也是最后阶段。这样，费希特就在“自我”的圈子内通过“自我”与“非我”的对立与斗争，实现了思维与存在的统一。在他看来，这样就克服了康德割裂思维与存在、调和唯心论与唯物论对立的毛病。

以上三个基本公式具有不可分割的内在联系，它们是同一个主体“自我”发展的三个阶段。费希特的哲学体系就是关于“自我”发展过程的学说体系。从上述分析我们可以看出，费希特开始把人的认识看做一个矛盾发展过程来加以考察；主张思维与存在的统一；突出地强调了人的主观能动性。费希特的这些思想较之康德哲学前进了一步，对后来谢林和黑格尔哲学的形成和发展

有着积极的影响。但是，费希特的这些思想是以他的主观唯心主义世界观为基础的，正如马克思和恩格斯一针见血地指出的那样，费希特的"自我"并不是现实的人类精神的科学抽象，而是形而上学改装了的、脱离自然的精神。

（作者：周木村）



实体即主体

马克思曾经指出："在黑格尔的体系中有三个因素：斯宾诺莎的实体，费希特的自我意识以及前两个因素在黑格尔那里的必然的矛盾的统一，即绝对精神。第一个因素是形而上学地改了装的、脱离人的自然。第二个因素是形而上学地改了装的、脱离自然的精神。第三个因素是形而上学地改了装的以上两个因素的统一，即现实的人和现实的人类。"①这正是对黑格尔的名言"实体即主体"的最好解释。这里的"主体"是指作为"精神"的"人"，即作为自我的人、人的自我意识，也就是抽象的人。

斯宾诺莎的"实体"作为抽象的自然，不同于通常所理解的那种在思维之外的感性"自然"。它把笛卡尔的"广延"和"思维"都包括在内。由于笛卡尔的所谓"广延"被当做物质的特性，因此广延和思维在实体内的同一，实即西方哲学史上的"思维与存在同一"原则的发展。所以黑格尔在阐发"实体即主体"的原则时，一开始就声明："必须注意到，实体性自身既包含着共相（或普遍）或知识自身的直接性，也包含着存在或作为知识之对象的那种直接性"②。也就是说，实体本身包含了思维与存在的同一性。

黑格尔之所以不满足于斯宾诺莎的"实体"，而把费希特的

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1956年版，第177页。

② 黑格尔：《精神现象学》上册，商务印书馆1979年版，第10页。

"自我意识"结合进来，是由于他所主张的实体是"活的实体"。作为抽象自然界，实体怎么可能是活的呢？这是近代机械论的自然观所无法理解的。但在西方哲学史上，认为自然界是活的实体的观念古已有之，古希腊的物活论姑且不论，斯多葛学派就把宇宙看做是活的实体，认为如同人有肉体和精神一样，宇宙本身既有其肉体（即物质世界），也有其精神（即理性灵魂或上帝）。

对于费希特来说，主体即"自我"或"自我意识"。自我不仅设定自身，而且设定"非我"，最终设定"自我与非我的同一"。这比斯多葛学派把宇宙看做"活的实体"的观点更适合于表达黑格尔的思想，因为黑格尔所谓"活"并不是生物学意义上的生命，而是思辨意义上的生命，即思维能够展开自身，能够自我否定，然后扬弃否定，并通过否定和否定的扬弃而实现自身的成长。黑格尔把这一过程概括为：先是"单一的东西的分裂为二的过程或树立对立面的双重化过程"，然后是对这种"漠不相干的区别及其对立"的"否定"，最后是"重建其自身的同一性或在他物中的自身反映"。在这里，黑格尔强调了"否定物的严肃、痛苦、容忍和劳作"，强调了"异化"和"异化的克服"。他认为，只有经历了这样一个艰苦的过程，思维和存在的同一才能实现。

正如恩格斯所指出的那样，黑格尔的哲学是"过程哲学"。对他来说，思维和存在的同一并不是那种原始的、直接的同一，而是过程中的同一（统一）和经过过程之后作为结果的同一。为此，黑格尔对亚里士多德进行了批判。亚里士多德根据他对"形式"与"质料"关系的看法得出结论说，人的认识的形式是由理性提供的，而其内容则是通过感性直观从对象得到的。因此，思维与存在的同一表现为：在思维方面（理性方面），是从一般到个别的演绎推理；在存在方面（对象方面），则是从个别到一般的归纳推理；思维与存在的同一则表现为两种推理形式的同一，即从演绎推理所得出的那种介于一般和个别之间的东西与由归纳推理得出的那种介于一般和个别之间的东西（后来黑格尔称为普遍和个别之间的



"特殊")的同一。亚里士多德概括说:人类的智慧是推理式的,人类的知识是零散的,是一步一步前进的。上帝的智慧却与人类不同。上帝没有类似于人的印象、感觉、欲望和意志那样的东西,上帝的思维本身是直觉式的,他于瞬息之间明察一切,他不需要通过现象及其形式的推理过程,就能一下子实现对本质的整体把握。黑格尔的过程哲学根本否认亚里士多德所设想的那种思维与存在的直接同一。相反,他只承认亚里士多德关于认识一步步发展的思想,认为绝对(亚里士多德的上帝)本身就是一个过程,在这一过程中,形式不是无关紧要的,它本身就应当被宣布为本质。黑格尔明确宣布:"如果以为只认识自在或本质就够了而可以忽略形式,以为有了绝对原则或绝对直观就不需要使本质实现或使形式展开,乃是一个天大的误解。正因为形式就像本质自己那样对本质是非常本质的东西,所以不应该把本质只理解和表述为本质,为直接的实体,或为上帝的纯粹自身直观,而同样应该把本质理解和表述为形式,具有展开了的形式的全部丰富内容。只有这样,本质才真正被理解和表达为现实的东西。"①

所以,黑格尔特别强调"中介"的作用。他说,"绝对"本质上是个结果,"因为按照它的本性,它是现实、主体或自我形成"。在结果中,包含着发展过程的全部丰富内容。这些内容是以"中介"的形式表现出来的,"因为中介不是别的,只是运动着的自身同一,换句话说,它是自身反映,自为存在着的自我的环节,纯粹的否定性,或就其纯粹的抽象而言,它是单纯的形成过程"。中介是自身的他物的展开和扬弃。黑格尔举"胎儿"和成熟的"人"为例说明过程的重要:"诚然,胎儿自在地是人,而有教养的理性使自己成为自己自在地是的那个东西。"在这一过程中,人"不是把对立置于一边听其自生自灭,而是已与对立取得了和解"。②

---

① 黑格尔:《精神现象学》上册,第12页。

② 黑格尔:《精神现象学》上册,第13页。

由于把绝对理解为“活的实体”，黑格尔复活了亚里士多德的“目的因”。他指责那种“否认外在自然中含有目的性”的哲学“误解了自然也错认了思维”。把目的性排除在外当然无法论证“思维与存在的同一”。黑格尔解释“实体即主体”的含义说：“我们认为，目的是直接的、静止的、不动的东西；不动的东西自身却能引起运动，所以它是主体。它引起运动的力量，抽象地说，就是自为存在或纯粹的否定性。”实现了的目的或具体存在着的现实就是运动，就是展开了的形成过程；但恰恰这个运动就是实体“自身”，因此实体是作为结果而存在的。

（作者：马拥军）



密涅瓦的猫头鹰总是在黄昏时才起飞

可以说19世纪的德国古典哲学是"思辨哲学"，黑格尔(1770—1831)是这期间最富于思辨的哲学家。的确，他的著作抽象而又难懂，但是在字里行间时而又会冒出生动形象又耐人寻味的小品，这些可以帮助人们理解他的哲理，如"庙里的神"、"厮杀的战场"、"花蕾、花朵和果实"等。我们现在来理解"密涅瓦的猫头鹰"这个比喻，这是他在《法哲学原理》序言作的一个比喻：

> 当哲学把它灰色绘成灰色的时候，这一生活形态就变老了。对灰色绘成灰色，不能使生活形态变得年轻，而且只能作为认识的对象。密涅瓦的猫头鹰，要等到黄昏到来才会起飞。

我们都知道，猫头鹰白天一般躲在树上栖息，只有到了晚上才飞去觅食的。那为什么说"密涅瓦"的猫头鹰呢？原来这位大师把"思辨的触角"伸进了古希腊罗马这个智慧王国。

"密涅瓦"(又译密纳发)是古罗马神话中的智慧女神——雅典娜。传说是她把纺织、缝纫、制陶、园艺等技艺传给了人类，因此，她最受雅典人的尊敬，栖落在她身上的猫头鹰因此成了智慧的象征。黑格尔用"密涅瓦的猫头鹰在黄昏中起飞"来比喻哲学。但在黑格尔看来，哲学就像密涅瓦的猫头鹰一样，它不是在晨曦中迎旭日而飞，也不是在午后的蓝天白云间自由地飞翔，而只是在黄昏降临的时候才悄然起飞。

"哲学"一词源于古希腊文，由"爱"(philo)和"智慧"(sophia)

两词组成。在汉语中,"哲"字被释为"聪明"、"智慧"。所以说哲学从字面上讲就是"使人聪明、教人智慧"的一门学问。

今天哲学被看作是一种意识形态的东西。它不同于科学技术、政治、经济等,但是在历史上,哲学是曾经和它们在一起的。人们一般把古希腊的泰勒斯(鼎盛年约公元前585年)称为"哲学之父",从他起,西方哲学大致经历了古希腊哲学、中世纪经院哲学、文艺复兴时期哲学、近代西方哲学和现当代西方哲学。直到文艺复兴时期,哲学还包含了数学、物理、宗教、艺术等许多内容,例如牛顿的名著就叫《自然哲学的数学原理》,因此那时哲学成为"科学的科学"而处于统治地位。这看起来有利于哲学的发展,其实恰恰相反,这样阻碍了哲学的发展。哲学来源于劳动实践活动中,是对人类活动的思考。哲学对科学的发展起理论的指导和概括作用,不能凌驾于科学之上,因为科学的进步为哲学的发展开阔视野、开拓思路。

哲学作为一种意识形态,但它又不同于其他形式的意识形态,而是对其他的总结、提炼、概括。因为哲学是理论化的世界观和方法论。它是以整个世界(包括人的思维世界)为研究对象,它思考的是整个世界的最基本的问题,提供的是整个世界的普遍规律。其他意识形态只是在这个普遍的"世界图景"中对各自问题的思考与回答。那么,人们怎么才能得到关于整个世界的普遍规律的正确认识,怎样用哲学为其他提供理论武器,黑格尔的这个比喻告诉了我们,那就是反思。

反思在哲学上理解为思想以自身为对象反过来而思之,也就是黑格尔所说的"对思想的思想"、"对认识的认识"。如果把"认识"、"思想"比喻为朝日或艳阳下展翅高飞的鸟儿,那么"反思"当然就只能是在黄昏降临时悄然起飞的猫头鹰了。我们至少可以从以下两个方面去理解这个比喻。

首先,反思是一种经历了一些事情之后才产生的思维,即跟随在事实后面对既有经验和现实对象的思考。这就说明,哲学不是



"乌托邦",不是空中楼阁,而是以现实的存在物为对象,是有其现实基础的。人类的思维是极其复杂的,现代脑科学也未能将其奥秘揭露出来。而作为对思维的思维,是不是更玄乎了呢?其实,反思并不玄乎,它是根植于人类的存在方式——实践之中的。人作为改造世界的唯一主体,其全部活动的指向和价值在于满足人类自身的需要。因此,人类学会了采用理性的态度审视一切事物,使之纳入我们的视野之中。在此意义上,反思也就是一种批判的思维、一种反省的思维。因此,反思也是人类通过现实的、感性的对象表现自己的生命,表现人类自己的意识中的理智和能动性。

其次,哲学的反思必须是深邃的,是在喧闹过后寂静的空间里艰苦思寻的结果。早在黑格尔的年代,西方工业文明的黑烟就已经遮蔽了大部分的天空,即使在爱智慧的哲学家的思想中也不可避免地存在庸俗。科学技术不断使人类走到异化的边缘,人们对日常生活中的"名"和"利"予以太多的兴趣,人们很难拥有纯洁的心灵和自由的心情。因此严谨和认真的态度是哲学家应该保持的。但同时,我们在反对思维囿于日常繁琐的事务、权利的纷争、欲望横流的同时,也反对志大才疏的妄想,反对那种狂妄自大、无根无据、脱离现实的思维。

我们在肯定了黑格尔哲学观点的同时,也应看到他的理论的局限。黑格尔毕竟是一位唯心主义哲学家。马克思主义认为,哲学是理论化、系统化了的世界观和方法论,哲学应该具有革命性。所以马克思呼吁哲学不止是"黄昏后起飞的猫头鹰,还应是'高卢的雄鸡'"。换言之,黑格尔尽管很重视现实,但他认为哲学是对既成现实的反思,这样,理论就不能成为现实的构成成分,而只是对现实的外在的说明。这不但将使哲学理论失去了革命的功能,而且会把理论和现实分裂开来,哲学可能成为一纸空谈。哲学不应是"事后佬",而更应是"预言家"。

18世纪德国文豪歌德在《浮士德》中写道:"我的朋友,理论是灰色的,而生活之树常青。"列宁生前喜欢用这句话来讽刺那些死

背书本冥思苦想的人,不研究新的事物,不把哲学理论应用于生活中。"理论是灰色的"也许有点偏颇,但是若不扎根于生活,哲学之泉的确就要枯竭。综观哲学史,哲学与生活的关系问题是一个亘古不变的话题,在新的历史时期怎样看待哲学,如何与新的社会现实相结合,发展和繁荣哲学,应该成为人们进一步深思的问题和反思的对象。"哲学来源于生活,又服务于生活。"但愿哲学这只"猫头鹰"不等到黄昏,在清晨就起飞了!

(作者:眭东仔)



凡是合理的都是现实的，凡是现实的都是合理的[①]

黑格尔关于思维和存在的同一性学说在范畴上无疑是以"绝对理念"为核心，在命题上则突出地表现在黑格尔本人十分欣赏的"凡是合理的都是实现的，凡是现实的都是合理的"这个命题上。

乍一看，黑格尔的这个命题与现实中大多数人的看法格格不入，特别是"凡是现实的都是合乎理性的"这句话，显然有为现存的一切事物作辩护的嫌疑，而在黑格尔当时的历史年代，说出这样一句话无异于在为普鲁士专制制度唱赞歌，因而这个命题一提出，便惹来一场不小的风波。普鲁士政府对此表示无比的感激，当时的文教大臣阿尔腾施太因写信给黑格尔，极力赞扬黑格尔"使哲学具备了对待现实性…正确的态度"，使人们不致染上对待现实事物特别是国家事务方面的"有害的狂妄心理"。与此形成鲜明对比的是，当时的资产阶级自由派则对此表示无比的愤怒，他们攻击黑格尔哲学"不是长在科学的花园里，而是长在阿谀奉承的粪堆上"的"哲学毒瘤"。对于普鲁士政府的盲目庆幸和资产阶级自由派的横加指责，黑格尔都表示出极大的反感，他觉得无论是他们当中的任何一方，都没有觉察到就在这样一个表面上看来是极端

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1961 年版，第 11、280 页。

保守的命题中竟还隐藏着革命的成分。

黑格尔作为一位哲学家,他提出这样一个命题并不是信口雌黄。对于"凡是现实的东西都是合乎理性的"这句话,黑格尔给了以下三个合理的解释和补充:

首先,黑格尔指出,说现实的东西是合理的,并不意味着现存的一切事物都是现实的,因而都是合理的。事实上,在现存的一切事物中,一部分是现象,仅有一部分是现实的。像我们日常生活中包括错误、罪恶在内的一切坏东西,尽管人们会随便把他们称为现实的东西,但在黑格尔看来,因为这些坏的东西只是一些没有什么价值、可有可无的偶然的存在,根本不配享受"现实"的美名。那么,什么样的东西才配得上享受"现实"的美名呢?黑格尔是这样回答的:

> 真实的现实性就是必然性,凡是现实的东西,在其自身中是必然的。①
>
> 现实性在它的开展中表明它自己是必然性。②

因此,将黑格尔的这个思想应用于当时的普鲁士政府时,黑格尔的意思并不是要肯定政府的任何一个措施,肯定现存的一切事物,而只是说,这个国家在它的必然的这个限度内是合理的。

其次,按照黑格尔的观点,说现实的东西是合理的,并不意味着现实的东西就绝对的符合理性,都是好东西。他认为,实际上有些坏东西也多少符合理性,否则它们就不能存在。照此看来,即使肯定普鲁士的专制制度是现实的,因而也是合理的,也并不意味着肯定它绝对符合理性,就是一个好政府;恰恰相反,它也很有可能是一个和政府概念相应最少的、最坏的政府。同样道理,现实生活中有很多我们看来是极不合理的东西存在,然而,既然它们能够继续存在着,就说明其中自有它们之所以能够存在的道理,换句话

① 黑格尔:《法哲学原理》,第11、280页。
② 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第300页。

说，它们的某些方面还多少符合它们的概念。

还有，按照黑格尔的辩证法，说现实的东西是合理的，也不是意味着现实的东西就是僵死不变的。在黑格尔看来，世界上的各种具体事物都不过是“绝对理念”的“外壳”或“皮囊”，是“绝对理念”发展过程中的各个环节或阶段。当一个具体事物符合“绝对理念”发展要求的时候，它具有必然性，因而是现实的。但是，随着时间的推移和条件的变化，它就要同“绝对理念”向前进一步发展的要求相矛盾，从而丧失其必然性，变成不现实的、趋于灭亡的东西。这样，“绝对理念”便会甩掉这个旧的“外壳”，投入到一个新的更符合“绝对理念”的“皮囊”中去发展。这也就是说，一切曾经是现实的东西，都必定要转化为不现实的东西；而一切符合“绝对理念”发展要求的东西，不管它同现存的一切怎样抵触，也必将变成现实的。正如恩格斯指出的，按照黑格尔的思维方法的一切规则，“凡是现实的都是合理的”这个命题，就变成另外一个命题：凡是现存的，都是应当灭亡的。用这个观点去观察当时的普鲁士政府，首先肯定它在自己的必然的限度内还是现实的，但是，当这个政府一旦超出了必然的限度，它就要走向自己的反面，变成不现实的、归于灭亡的东西。当然，这只是根据黑格尔的理解和补充所推论出来的，黑格尔本人是不会公开引出这个革命结论的。

黑格尔的“两个凡是”命题所包含的两句话，本来是一个不可分割的整体。可是，人们往往看重“凡是现实的都是合理的”这一句，而忽略另一句：“凡是合乎理性的都是现实的”。至于黑格尔本人，他似乎更加重视后一句。据他的学生海涅回忆，有一次当他对他的老师黑格尔表示对“凡是现实的都是合理的”这句话感到不高兴时，黑格尔先是笑了笑，然后对海涅说，“也可以这么说：凡是合理的必然都是现实的”。黑格尔说完这句话后，惊惶地环顾左右，当他确信只有海涅和自己的一个朋友听到，才又平静下来。不难看出，黑格尔之所以显得如此紧张，就是因为他一语道破了他的这个命题中隐藏的革命性。说凡是合理的都是现实的，这不仅

宣判了现存的一切不合理的东西的死刑，而且表现了对理想、对未来的坚强的乐观信念。

在理论上，黑格尔的命题深刻地揭示了辩证法所包含的革命的和保守的两个方面。辩证法的革命性质就在于，它认为一切现实的东西随着时间的推移和条件的变化都会变成不现实的、趋于灭亡的东西，而凡是合理的东西，即符合事物发展规律要求的东西，都注定要成为现实的，用黑格尔的话来说，就是“凡是合乎理性的东西都是现实的”。同时，辩证法也有其保守的方面，即肯定任何一个具体事物相对于它所处的时间和条件来说，又都有其存在和发展的理由，具有必然性，因而是现实的，用黑格尔的话来说，就是“凡是现实的都是合乎理性的”。

然而，从黑格尔对自己颇为得意的这个命题的阐释与补充的轻重来看，他对“凡是现实的都是合理的”这一句的阐释和补充来得更详细和直接，而对“凡是合理的必然都是现实的”这一句则显得过于神秘和隐蔽。事实上，我们不必苛求黑格尔对辩证法的革命性投入巨大的热情，也不要过于责备他在对待普鲁士专制制度上的保守和妥协，毕竟，在当时的历史条件下，这位国立大学的哲学教授能够有胆识和魄力提出这么一个命题，已是难能可贵了。

（作者：孔爱民）



理性的狡计

黑格尔是德国古典哲学的集大成者。他的哲学反映了近代欧洲社会的大变革，概括了当时自然科学和社会知识的发展成果，总结了欧洲哲学思想的发展，建立了一个庞大的辩证唯心主义体系，并且在各个领域里都贯彻了辩证的思维方法，黑格尔的辩证法思想是欧洲近代哲学发展的重要成就，是马克思主义哲学的直接理论来源之一。“理性的狡计”就是黑格尔把他的辩证法思想运用于历史研究的结果，是他的重要哲学观点。

黑格尔认为，哲学研究的对象是包括自然、社会和思维全部领域的“宇宙大全”的最高本质及其发展的一般规律，获得关于它的一般性的真理。在他眼里，“绝对精神”就是“宇宙大全”的最高本质和原始本原，“绝对精神”又被他称作为“绝对观念”、“绝对理念”、“绝对概念”等等。“绝对精神”既是世界演化的历史起点，也是哲学研究的逻辑起点；同时，“绝对精神”作为世界运动的主体，也是哲学研究的客体。可见，“绝对精神”是其哲学体系中最基本的概念。

在黑格尔的哲学体系中，“绝对精神”经过了逻辑、自然和精神三个发展阶段。“绝对精神”在逻辑阶段是抽象的，是纯概念的逻辑形式。为了实现自己，在自然阶段，“绝对精神”一定要扬弃自身的抽象性而异化为自己的对立面——自然界。黑格尔认为社会历史的本质是“绝对精神”发展到人的精神这一较高发展阶段

的表现。在精神领域，“绝对精神”的发展又分为三大环节，分别表现为主观精神、客观精神和绝对精神，其中客观精神的发展就表现为人类社会的历史过程。客观精神在世界历史中表现为世界精神，在民族上表现为民族精神，在时代上表现为时代精神，它们形态不一，但它们本质上是同一的精神或理性。黑格尔指出：“理性是世界的主宰，因而世界历史过程是合乎理性地发展的。”

黑格尔认为，社会是“绝对精神”发展全过程中的一个阶段，是客观精神自我发展、自我实现的过程。因而，社会是不断发展变化的，是一个相互联系的历史过程。社会发展方向是前进的、上升的，社会发展有其自身的规律。社会历史是按其自身规律从低级到高级，从简单到复杂的不断新旧更替的过程。他一再强调，不能把历史看做是偶然事件的堆积，任何重要的事变都是必然的；不能把单个人（包括伟大人物）的行为动机看做是历史发展的最终动力，行为结果与动机的不一致说明其背后隐藏着更深的起支配作用的力量，这个起支配作用的力量实际上就是黑格尔说的“绝对精神”或“世界理性”。社会发展具有规律性的思想是黑格尔对欧洲近代历史哲学的继承和发展。他自觉地有系统地把整个自然的、历史的和精神的世界描述为一个过程，即把它描述为处于不断的运动、变化和发展中，并企图揭示这种运动和发展的内在联系。

黑格尔强调人类社会历史发展具有内在的必然联系即规律性。那么，有规律性地发展着的人类社会历史的发展动力何在？在黑格尔看来，世界历史发展的直接动力是人的“热情”。他认为，世界历史的发展是通过人们的活动实现的，而推动人们进行活动的动机在于他们特殊的目的、兴趣、私人的利益和利己的企图等主观因素。他把这一切对自身利害关系的关心称作人的“热情”。社会历史的动力是理念与热情的交织，理念是经线，热情是纬线，世界历史就是一张由理念和热情交织的大地毯。人们在自觉地有意识地追求自己特殊目的的同时，也在不自觉地实现着“世界理性”的更广大的目标。“世界理性”利用人们的欲望、兴趣、活动以

及人们相互之间的斗争和冲突作为手段来实现它自己的目的，黑格尔把这称作是“理性的狡计”。

与此相联系，黑格尔还论述了人民群众和伟大人物在历史中的作用。他抬高伟大人物的作用，贬低人民群众的作用。在他看来，人民群众以私利为动机进行活动，无理性，野蛮恐怖，是消极的历史力量；而伟大人物以“世界理性”为指导，是“世界理性”的代理人，能洞察自己时代的需要，他们的言行是这个时代最卓越的，因而能够成为群众所追随的指导者，完成一番伟大的事业。黑格尔否认人民群众作用的英雄主宰历史论是错误的，但其中也包含有一些合理的观点，如英雄人物的出现是必然的，是时势造英雄而不是英雄造时势等。

黑格尔的历史观如此。那么，历史发展的真正情形如何呢？

实际上，历史发展的最终结果是无数单个意志相互影响，相互冲突的产物。由于单个意志相互交错，相互妨碍甚至相互对立，作用方向千差万别。这样，众多单个意志的综合作用便形成一股巨大的历史合力，这股历史合力才是历史发展的真正最终动力，正是它推动了历史车轮义无返顾，滚滚向前。

黑格尔提出的“理性的狡计”这一著名命题包涵了人类社会历史不以人的意志为转移的客观规律性这一重要观点。同时，这一命题肯定“理性”主宰社会历史但也并不否认人们的主观能动性在人类社会历史发展中的作用，这是黑格尔的辩证法在其历史观中的体现和反映，也是该命题价值之所在。

但是，我们也应该看到，黑格尔所称的人类历史的客观规律存在于他强调的“世界理性”或“绝对精神”之中而不是存在于历史本身的发展之中。所以说，他所说的客观规律并非真正的客观规律而是客观精神的运动规律，因而实质上仍然是主观的。这也是其历史观被归为唯心主义历史观的原因。此外，黑格尔认为人的主观能动性受“世界理性”、“绝对精神”制约并且仅仅是“世界理性”或“绝对精神”实现自己的工具而已，这其实是本末倒置的观

点。人的主观能动性是要遵循历史发展的客观规律，但遵循规律是为了更好地谋求人类自身的发展，为人类的全面自由发展服务，而不是为了黑格尔所宣扬的那个"绝对精神"。这也是其失误之处。

（作者：周木村）



真理是具体的

春天，寂静的山谷中，阳光静静地照着，微风吹过，送来阵阵花香，转过山谷，一朵娇艳欲滴的鲜花不经意间跃入我们的眼帘，我们会被它深深吸引住，我们会走上前去细细地看它，轻轻地碰它，贪婪地闻它，我们几乎组织起我们所有的神经感觉器官来接近它，感受它。鲜花是那样具体地存在着，我们可以看见它美丽的轮廓和色彩，可以闻到它醉人的芳香。一朵鲜花，是具体的，是香味、形状、颜色等不同规定性的有机统一。黑格尔曾通过花朵的例子，说明着这样一个论断："事实上无论在天上或地上，无论在精神界或自然界，绝没有像知性所固执的那种'非此即彼'的抽象事物。无论什么说得上存在的东西，必定是具体的，包含有区别和对立于其自身"。"任何事物一孤立起来便显得狭隘而无意义。"

黑格尔是第一个在哲学史上提出概念、真理是具体的思想的哲学家。传统的哲学、逻辑学认为概念、真理不可能有具体性，概念、真理只能是抽象的，是孤立于特殊性之外的。黑格尔把"概念"理解为具体的真理，他认为并不存在诸如人、房子、动物等等单纯的名词和抽象的观念，概念都是具体的、是"自身包含着丰富的特殊性东西的普遍"。

然而，黑格尔所指的"具体概念"的"具体"并不是现实中感性存在的具体，而是指包含不同规定的、综合的同一，是表现整体、统一的思想。黑格尔的"具体概念"说是唯心主义的，马克思曾经指

出："黑格尔常常在思辨的叙述中做出把握住事物本身的、真实的叙述。"

马克思的辩证唯物主义立足于现实，还真理以本来面目，指出真理不是空洞的概念抽象，也不是黑格尔所谓的"概念"本身，真理是对具体事物的具体反映，是对客观事物本质及其规律的正确反映。客观事物的具体性决定了反映客观事物的真理的具体性。在《进一步，退两步》中，列宁说，"辩证法的基本原理是：没有抽象的真理，真理总是具体的"。在《〈政治经济学批判〉导言》中，马克思以"人口"问题为例，非常详尽、具体地说明真理的具体性问题。他说，"人口"是一个现实的具体事物，它是许多规定性、许多因素有机联系着的统一体，它包括阶级、劳动、资本、交换、分工等等复杂的规定在内。如果我抛开构成人口的阶级，人口就是一个抽象。如果我不知道这些阶级所依据的因素，如雇佣劳动、资本等等，阶级又是一句空话。而这些因素是以交换、分工、价格等等为前提的。比如资本，如果没有雇佣劳动、价值、货币、价格等等，它就什么也不是。在这里，马克思以人口、阶级、资本的实际构成要素及概念的形成过程，说明了事物的具体性特点决定了与之相关的概念及真理也必定是具体的。

真理的具体性有着多种多样的体现，诸如真理的全面性、真理的过程性、真理标准的实践性等都是真理的具体性的体现。

真理的全面性是指真理正确地反映了事物的全体。这种全体包括事物的方方面面，是多种规定性的综合与统一。真理是对事物全体的把握，真理性的认识不是那种割裂开的对事物某一方面的、某一局部的片面的认识，而是对事物全体的、抽象的把握，这种抽象是对具体的抽象，是有具体内容的抽象，是在对客观事物全面反映的基础上所达到的更高层次的认识，是一种"真"的认识，一种与事物的全面相符合的认识。马克思指出，真理"是许多规定的综合，因而是多样性的统一"。列宁说："真理只是在它们的总和中以及在它们的关系中才会实现。"客观事物，并不是机械的、

形而上学的单一的存在，而是由相互联系的多方面构成的，真理是对客观事物本质及其规律的正确反映，真理性的认识就是要反映事物的各个方面，真理就是对事物多样规定性的辩证统一。

在《关于农村调查》中，毛泽东用非常生动和形象的例子，来说明真理是具体的，真理具有全面性的特点，是多种规定的综合，是多样性的统一，真理是在多种关系及其总和中得以实现的。他指出："当我们观察一件事物时，第一步的观察只能看到这件事物大体轮廓，形成一般概念。好比一个初来延安的人，开始他对延安的认识只能是一般的，笼统的。可是当他参观了抗大、女大以及延安的各机关学校之后，他采取了第二个步骤，用分析方法把延安的各部分有秩序地加以细细的研究和分析，然后第三步再用综合法把对各部分的分析加以综合，得出整体的延安。这时认识的延安就与初来时认识的延安不同，他开始看到的是整个的延安，现在看见的也是整个的延安，但与开始的了解不同了，现在他对延安就有了科学的认识和具体的了解。"

真理的过程性是具体真理的又一重要体现。真理是主观对客观事物及其规律的正确反映。客观事物是发展的，其本质和规律的显现具有明显的过程性。客观事物本质显现的过程性决定了主体对真理的认识也必然是一个逐级深化的过程。认识依赖于实践，真理性的认识依赖于事物的发展过程。为此，马克思曾以无产阶级革命为例说明了脱离现实的理论只能是空想。他说，在无产阶级尚未发展到足以确立为一个阶级，因而无产阶级同资产阶级的斗争尚未带政治性以前，在生产力尚未发展到足以使人看到解放无产阶级和建立新社会必备的物质条件以前，那些理论家不过是一些空想主义者。关于无产阶级革命以及建立新社会的理论，都必须建立在充分展现和充分成熟的无产阶级革命的实践基础上。马克思正是在资本主义发展的成熟阶段才撰写出了揭示资本主义本质规律的《资本论》；邓小平有关建设有中国特色的社会主义理论，也不是创立于社会主义建立的初期阶段，而是在中国人民

几十年的建设经验的基础上建立起来的。

真理的过程性不仅表现为真理性的认识依赖于事物本质的逐渐显现过程，而且还表现在主体认识能力的发展和认识运行的过程性。主体的认识能力是有限性和无限性的统一。由于受种种条件的限制，作为个体的认识能力，是有限的，是非至上性的，而作为整体人类而言，人类的认识能力又是无限的。恩格斯指出，思维的至上性是在一系列非常不至上的思维着的人们中实现的。奥地利神父格林高利·孟德尔从1850年开始用了将近15年的时间，通过数以千次的杂交植物的实验，得出了生物学意义上的遗传基因说。孟德尔受当时主客观条件的限制，无法从分子学意义上进一步阐述他的这一主张。20世纪的詹姆斯·沃森和弗兰西斯·克里克则发现并揭示了组成遗传的基本物质是脱氧核糖核酸分子——DNA，人类对生物体的认识才达到一个新的境界。

人类的认识遵循着一个由感性到理性，由低级向高级的运行发展规则。人类认识的运行具有明显的过程性。感性认识包括感觉、知觉和表象等逐渐深人的认识过程，理性认识则包括概念、判断、推理等逐渐上升的认识过程。人类认识由感性上升到理性，就是一个逐步深化的运动过程。在《中国革命战争的战略问题》一文中，毛泽东曾谈到指挥员在制定正确的作战方案时，所必须经历的一个从感性认识上升到理性的完整的认知过程。他说，指挥员使用一切可能的和必要的侦察手段，将侦察得来的敌方情况的各种材料加以去粗取精、去伪存真、由此及彼、由表及里的思索，然后将自己这方面的情况加上去，研究双方的对比和相互的关系，因而构成判断，定下决心，作出计划——这是军事家在作出每一个战略、战役或战斗的计划之前的一个完整的认识过程。相反，那些鲁莽的专凭热情的军事家，到处碰壁、受骗，是因为他们不知道或不愿意知道任何军事计划，都是应该建立在必要的侦察和对敌我情况及其相互关系的周密思索的基础之上的缘故。

真理是具体的，还表现在检验真理的标准——实践也是具体



的。辩证唯物主义认为，实践是检验真理的惟一标准。作为人类能动地改造和探索现实世界的实践活动总是具体的、历史的。实践的主体是具体的，实践的客观对象也是具体的，实践的手段是具体的，实践的目的还是具体的。无论何种实践，都是具体的实践主体，根据具体的实践目的，运用具体的实践手段，作用于具体的实践客体，产生具体的实践结果的具体的物质活动过程。建设有中国特色的社会主义，其实践主体是中国共产党领导下的全中国人民，实践的客体则是客观的中国社会现实，实践的目的是建立有中国特色的社会主义，实践的手段是人民群众的各种具体的实践活动及先进的生产和管理技术。一种思想认识，通过具体的实践的检验，被证实具有其科学性，达到了具体地把握客观事物及其本质和规律，达到了主观和客观的符合，就不再是抽象的、空洞的东西，而成为了具体真理。

（作者：郭　东）

世界是我的表象

"世界是我的表象"是哲学家叔本华的一个著名的哲学命题，这个命题的主要思想体现在《作为意志和表象的世界》这本著作中，当叔本华完成这本书的时候，他仅有28岁。这部后来影响了包括尼采、瓦格纳、托玛斯·曼甚至存在主义的哲学名作，几乎涵盖了叔本华的所有哲学思想，可以说，他以后漫长一生都只不过是在解释或补充这部著作而已。

叔本华于1788年2月22日生于但泽（即今天波兰的格但斯克），父亲是一个大银行家，母亲是一个颇有才气的女作家。由于父母的性格合不来，所以时常借着娱乐活动来减少相互间的矛盾，旅行就更是他们的家常便饭。这样，叔本华从小就时常随着父母四处出游。据说他父亲的相貌令人不敢恭维，且脾气也很暴躁，而他的母亲则聪明美丽，且富文学才华，外国语也说得很流利。叔本华自己也曾说过："我的性格遗传自父亲，而我的智慧则遗传自母亲。"这大概正是他自己特色的写照，如果确实是这样的话，那么，叔本华先天就已经播下了"怪癖"和"天才"的种子了。

叔本华的哲学思想，可以由下面几句话来描述：人生即意欲（或称之为意志）之表现，意欲（意志）又是永远无法满足的；而人生却又总是去追求这种无法满足的东西。有限的生命去追求无尽的意欲，对人来说，这是一种悲剧。所以，人生即是一大痛苦。

叔本华说"世界是我的表象"，这里的"我"应是"我的意志"



之意，换句话说，人的意志是什么样的，世界就是什么样的。或者说：意志改变世界，世界的一切以意志为中心，意志是主体，是第一位的。和黑格尔的理性主义学说相对立，叔本华的哲学强调了意志的重要性，在他以后，许多哲学家都采纳了这一观点。

世界的一切都是因为主体的存在而存在，世界与人的关系就是表象和表象者的关系。而表象的世界是“现象”的世界，在它之外还有一个世界即被作为“自在之物”（康德语）的意志。意志的客体就是理念（也可称之为概念、名称等），而理念的显现就是现象。人的认识是生而为意志服务的，但人也可以作为纯粹认识主体摆脱认识为意志服务的桎梏，而进入无我（即进入人与宇宙意志合一的状态）的境界。叔本华还认为，人生是痛苦而悲惨的，为了免于空虚和无聊而达到解脱，最好自行绝食而死，或实行严格禁欲，彻底否定个体意志。叔本华哲学是从德国古典理性主义向现代非理性主义过渡的一环，也是现代西方人本主义哲学的开端。

“世界是我的表象”，这对一切生物都是有效的、适合的。人不认识什么太阳，什么地球，而永远只是眼睛，是眼睛看见太阳；永远只是手，是手感触着地球。他周围的世界只是作为表象而存在着的，也就是说这世界的存在完全只是就它对一个其他事物的，一个进行“表象着”的关系来说的。这个进行表象者就是人自己。如果没有这个“表象者”，也即人自己，这个世界的一切都可以说是不存在的，或者说一切存在都变得没有意义。

客观世界里的万物都具有以主体为条件并为着主体而存在的性质。这里的“主体”不是以“自然之身”或“肉体”存在的形而下之体，而是以“意志”或“精神”存在的人的形而上之体。主体就是这世界的支柱，是一切现象、一切客体一贯的、经常作为前提的条件；原来凡是存在着的，就只是对于主体的存在。没有主体，一切存在就不得而知。因此，作为表象的世界，有着本质的、必然的、不可分的两部分：一半是客体，另一半是主体。客体是世界上存在的一切现象事物及其存在的时空性、因果性等，而主体就是具有认识

能力和意志力的人。

作为表象的世界恰如印度上古智者的话所描述的那样："这是摩耶（欺骗之神）的纱幔，蒙蔽着凡人的眼睛而使他们看见这样一个世界，既不能说它存在，也不能说它不存在；因为它像梦一样"。所有的人都在做梦，整个人生就是一个梦。在梦与真实之间，在幻象与客体之间，到底哪一个才是实在的，是否有一可靠的区分标准？谁都不知道。那么惟一值得肯定的就是人的意志，就是"我"的存在。

假定一种自在的客体，不依赖于主体，那是一种完全不可想象的东西，因为客体在作为客体时，就已经是以主体为前提了，因而总是主体的表象。所以整个客体的世界是表象，不可移易的是表象，所以它自始至终永远以主体为条件，这是一个永远不可改变的事实。只有那由于理性的误钻牛角尖以致怪癖成性的心灵，才会想到要为它的实在性而争论。

世界是意志的客体化形式。表象的世界是"现象"的世界，在它之外还有一个世界即作为"自在之物"的意志。意志才是这世界的内在本质。叔本华说，意志无处不在，人有意志，动物有意志，植物也有意志。而意志的可见性，其表现（客体化）就是人的身体的活动，就是事物的运动，例如，人的肠的蠕动就是客体化的饥饿，生殖器就是客体化的性欲；其他，如植物的成长，结晶体的形成，磁针指北，石头落地，地球被太阳吸引，也是意志的表现，或者说是意志的客体化。他这样说固然有泛意志主义的倾向，是不一定正确的，但他无非是为了说明意志的主体性作用罢了。

万物皆有意志，万物都是意志的体现，而意志在万物中则始终是完整的，不能说石头里面是意志的一小部分，人里面是意志的大部分。但意志的可见性，意志客体化的程度则有高低大小之分，可以分为无数的级别，这些级别有如最微弱的晨曦或薄暮和最强烈的阳光之间的无限级别，有如最高声音和最微弱的尾声之间的无限级别。



现代是神人合一的时代，每个人都是“上帝”，每个人都有自由的追求。所以，现代也是主体性的时代，是发挥人的意志力的时代。上帝在人身上找到了自己立足之点，并通过人的活动去整合社会和改造世界，人在这个世界起了主体性作用。人们一直信赖的外在实在世界是值得怀疑的，而惟一的实在是“我”，这个“我”并不是个体的我，而是具有普遍性的我。叔本华认识到，“世界是我的表象”，是意志的表现，绝对意志给我冲动和激情，真理不在客观世界中，而在我的创造中。“我”都被提升到了绝对的位置，“我”是世界的中心，历史的创造者。

叔本华的“世界是我的表象”，这一著名哲学命题标志着古典人本主义哲学的结束，同时又开启了现代人本主义哲学的大门。叔本华对近代哲学的影响是深远的，他的哲学思想不仅影响着哲学家们，而且影响无数的普通人。

（作者：叶小华）

皇宫中的人所想的，与茅屋中的人所想的不同

小时候，我们听过这样一个故事。以前有两个农夫，在刺骨的寒风里干活，他们是又饿又累。其中一个农夫问："你猜猜皇宫里的人他们都在干吗？"另外一个农夫想了想，舔了舔舌头回答道："那还用问，皇宫里的人肯定都围在火炉边，边烤火边吃着热乎乎的红薯呢！"其实我们都知道，围着火炉吃红薯是农夫所能想象的最美好的事情，对他们来说，想不出还有比这更幸福的事情了；而皇宫里的人吃的是山珍海味而绝非红薯。一个人的社会条件决定了他的思维方式、视野和观点，皇宫里的生活是农夫视野之外的，显然他们是不能够猜测出来的。

"皇宫中的人所想的，与茅屋中的人所想的不同"，这是费尔巴哈的一句名言。这句名言出自费尔巴哈的著作《驳躯体和灵魂、肉体和精神的二元论》(《Wider den Duralismus von Leib und seele, Fleish und Geist》)。费尔巴哈对这句话又是如何理解的呢？

首先，让我们来了解下费尔巴哈本人。费尔巴哈·路德维希(Feuerbach·Ludwing 1804—1872)是马克思以前德国最杰出的唯物主义哲学家，德国古典哲学的代表人物之一。费尔巴哈出生于巴伐利亚的兰得休城一个法学家庭。他的主要著作有《黑格尔哲学批判》《基督教的本质》《未来哲学原理》《宗教的本质》等。

费尔巴哈的主要功绩是在唯心主义统治德国哲学界达数十年之久后恢复了唯物主义的权威，把自然界和人提到了首要的地位。



他批判了黑格尔的唯心主义,认为惟一实在的是自然,而人也是一个自然的实体——即肉体,人的精神、思维,即灵魂,是依赖于肉体的。

费尔巴哈对贝克莱的“存在就是被感知”的主观唯心主义进行了形象诙谐的批判。他说:“如果小猫所看到的老鼠只存在于小猫的眼睛中,如果老鼠是小猫视神经的感觉,那么为什么小猫用它的爪子去抓老鼠而不抓自己的眼睛呢?这是因为小猫不愿为了爱唯心主义而自己挨饿,在它看来,对唯心主义的爱只是痛苦。”

费尔巴哈在解释自然现象时是唯物主义的,但他在解释社会现象时则是唯心主义和形而上学的。他批判了黑格尔的唯心主义,但他把黑格尔的辩证法也抛弃了。马克思和恩格斯批判地吸取了费尔巴哈的唯物主义的“基本内核”,而抛弃了他的唯心主义,建立了科学的、革命的辩证唯物主义。

“皇宫中的人所想的,与茅屋中的人所想的不同”,这是费尔巴哈提出的一个具有历史唯物主义萌芽的命题。他认为皇宫中的人过的是衣食无忧的生活,而住在茅屋中的人则不同,穷困潦倒,自己的温饱都解决不了。正如上面的故事所讲的,他们的愿望是达到温饱。住在皇宫中的人可去思索追求道德、价值、艺术等意识形态的东西,而对于那些住在茅屋中的人来说,去高谈什么道德、艺术之类的就是一种奢侈,是一件不可能的事情。中国有句古话“仓廪足则知礼节,衣食足则知荣辱”也正是这个意思。对此,费尔巴哈解释道:“如果你因为饥饿、贫困而身体内没有养料,那么你的头脑中、你的感觉中以及你的心便没有供道德的养料了”。

由此,我们可以看到费尔巴哈已经在一定程度上正确地回答了道德与社会物质生活的关系问题,具有唯物主义的倾向。当然,这些积极方面并没有能保证费尔巴哈的伦理学成为彻底的唯物主义学说,相对于历史唯物主义来说,它又是唯心主义的。恩格斯在《费尔巴哈论》中对费尔巴哈的伦理学的唯心主义性质作过专门的批判,明确指出:“我们一旦接触到费尔巴哈的宗教哲学和伦理

学，他的真正的唯心主义就显露出来了”。

那么，怎样理解费尔巴哈伦理学的唯心主义呢？社会领域中的“物质—社会存在，不仅是指见诸形体的“实物”，而且更是一种关系，一种社会物质关系，一种生产关系，一种社会中不以人的意志为转移的客观实在。因此，仅仅把见诸形体的、有血有肉的自然人当做伦理学的出发点，是不能获得唯物主义结果的。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中指出：费尔巴哈所理解的人，并不是社会的、现实的人，而是自然的、生物的人，也就是说，不是具体历史条件下的社会的人，而是一种抽象的、自然的人。并指出了人除了这种自然界属性之外还具有社会性，提出“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和”。

总之，“社会的人”并不是“人自身”，不是“男人和女人”，不是只具有理性、意志、情感的自然人，“社会的人”的根本属性是社会的物质生产活动。所以离开社会物质生产活动，离开社会物质生活条件即社会存在的主要内容，去谈论人与人之间的伦理关系，是不科学的。由于马克思的实践思维方式的确立，深刻揭示了社会生活的本质和人的本质，从而创立了唯物史观。恩格斯的《在马克思墓前的讲话》指出：“人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；所以，直接的物质的生活资料的生产，因而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成为基础，人们的国家制度、法的观点、艺术以至宗教的观念，就是从这个基础上发展起来的，因而，也必须由这个基础来解释。”

从认识论的根源来看，费尔巴哈因不了解实践在认识中的作用，仅仅把人理解为生物学上的人，而不了解人的社会实践活动的物质性和丰富性。从阶级根源上看，他因远离了政治斗争的中心，长期在穷乡僻壤中过着孤陋寡闻的生活，使他不可能跨越由自然观的唯物主义到历史观唯物主义的鸿沟，更不能发现社会历史发展的规律。因此，历史唯物主义对于费尔巴哈来说是一个不可攀登的高峰。正如马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中说：“当费



尔巴哈是一个唯物主义者的时候,历史在他的视野之外;当他去探讨历史的时候,他不是一个唯物主义者。在他那里,唯物主义和历史是彼此完全脱离的。"当然,费尔巴哈伦理学中确实有一些"历史唯物主义的萌芽",同典型的唯心主义相比,他也朝着历史唯物主义的方向"向前迈进了一步"。只不过由于上述原因他没有,也不可能利用这些富有成果的命题实现伦理学的飞跃。

因此,费尔巴哈的唯物主义只能是"直观的唯物主义",而"直观的唯物主义",即不是把感性理解为实践活动的唯物主义。"皇宫中的人所想的,与茅屋中的人所想的不同"这句话正反映了这一实质。

（作者:查巧贞）

上帝乃人的本质的异化

这是费尔巴哈在《基督教的本质》中提出的著名观点。马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中把它改造为："宗教是还没有获得自身或已经再度丧失自身的人的自我意识和自我感觉。"马克思进一步阐发说："宗教是人的本质在幻想中的实现，因为人的本质不具有现实性。""宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境，正像它是无制度活力的精神一样。"①

费尔巴哈认为，人的本质是理性、意志和心情（参见本书"人的本质是理性、意志和心情"条）。这里的"心情"，根据费尔巴哈的解释，实际上指人的感情和情绪，它同马克思所说的"无情世界的心境"一语中"心境"是一个意思（正因如此，在《马克思恩格斯选集》中文第1版中把这句话译为"无情世界的感情"）。在费尔巴哈以前，如同理性主要体现在哲学中一样，人们的感情主要体现在宗教中，通过上帝得到寄托。之所以如此，是由于人们在现实生活中得不到感情的满足，而感情的需要是人之为人的一种基本需要。人们要么甘愿如猪狗般苟活，要么想方设法满足这种需要。既然在现实生活中不能满足，那就只能在幻想中满足。这就是宗教的人性基础。

研究一下历史，我们会发现，凡宗教盛行的时期，几乎都是人

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第1—2页。



们在感情上有着巨大失落的时期。以费尔巴哈认真研究过的惟一宗教——基督教为例。正是在希腊城邦的衰亡使人们失去了精神家园，人们的精神世界无所皈依的时候，各种各样的宗教盛行起来，最终基督教作为最具影响力的宗教成为罗马的国教。

为什么宗教能满足人们的感情需要呢？这是因为人的感情不同于动物的情绪，作为人的本质之一，感情具有无限性。费尔巴哈认为，只有宗教才能体现人类无限感情的对象化。反之，没有感情的人不需要宗教，因为对他来说，宗教不是对象。费尔巴哈以音乐为例展开自己的论证："如果你对于音乐没有欣赏力，没有感情，那么你听到最美的音乐，也只是像听到耳边吹过的风、或者脚下流过的水一样。那么，当音调抓住了你的时候，是什么东西抓住了你呢？你在音调里面听到了什么呢？难道听到的不是你自己心的声音吗？因此感情只是向感情说话，因此感情只能为感情所了解，也就是只能为自己所了解——因为感情的对象本身只是感情。音乐是感情的一种独白。"①

费尔巴哈认为，如果感情是宗教的基本官能，那么上帝的本质就不表明别的东西，只表明感情的本质。"感情是神圣的东西的官能"这句话的真实而又隐蔽的意义，就在于感情是最高贵的、最优越的亦即人中间最神圣的东西。这个道理，从下列事实可以看得很明白：什么地方感情变成了无限的东西的官能，变成了宗教的主观本质，什么地方宗教的对象就失掉了它的客观价值。所以自从感情被当成宗教的主要内容以来，基督教的那种一向非常神圣的信仰内容就变得无足轻重了。如果站在感情的立场上也把某种价值给予对象，那么，对象之得到价值，也只是为了感情，感情也许只是由于一些偶然的原因而与对象相结合。信仰本身还可以包含理性的内容，一旦宗教完全为感情所支配，它便开始走向异化，便

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》下卷，商务印书馆2003年版，第472页。

开始迫害异己。

费尔巴哈明确指出：以上论证说明，上帝的意识就是人的自我意识，上帝的认识就是人的自我认识。你从人的上帝认识人，反过来又从人认识上帝，这两者是一回事。人认为是上帝的，就是人的精神、人的灵魂；同样，是人的精神、人的灵魂、人的心情的，就是人的上帝：上帝就是人的显示出来的内心、宣说出来的自我；宗教是人的隐匿的"宝藏的"庄严的揭露，是人的内心深处的思想的自白，是人的爱的秘密的公开自承。

但是如果把宗教、把上帝的意识说成人的自我意识，意思并不是说，信仰宗教的人直接意识到，他对于上帝的意识就是他的本质的自我意识，因为缺乏这种意识正是宗教的独特本质的基础。"为了免除这种误解，最好还是说：宗教是人的最初的而又确乎是间接的自我意识。"①因此宗教总归先于哲学，在人类的历史上是如此，在个人的历史上也是如此。费尔巴哈以一种令人联想到皮亚杰的《发生认识论》的方式指出：人首先把自己的本质放在自身之外，然后在自身之内找到自己的本质。人首先把自己的本质看成另外一个实体来作为对象。宗教是人类的幼稚的本质，就像儿童一样：儿童在自身之外看自己的本质、看人；作为儿童，人是把自己看成另外一个人来作为对象。

人一旦把自己的本质客观化，把它变成上帝，人本身就变成了上帝的对象。人希望有一个公正、智慧、善良的上帝，而上帝对于人之为善则有一种强烈的、热切的兴趣；他愿意人是善的、幸福的——因为在他那里，善和幸福是不可分的。"于是信仰宗教的人又收回了人的活动空虚无谓的说法，因为他把自己的心意和行为当做上帝的一个对象，把人当做上帝的目的……把上帝的活动当做人得救的一种手段。因此人在表面上虽然被压抑到不能再低，事实上却是被捧到不能再高。所以人只是在上帝身上和通过

① 《西方哲学原著选读》下卷，第476页。

上帝把自己当做目的。尽管人以上帝为目的，但是上帝的目的只是使人得到道德上的和永恒的拯救，因此人只是以自己为目的。"①

既然上帝不过是人的本质的异化，那么，顺理成章，只要把宗教的关系颠倒过来，就得到了真理。费尔巴哈激昂地说：既然我们已经证明过，宗教认为属于统一性的东西，即神，本来实际上是第二性的，因为上帝只不过是对象化了的人的本质。由此可见，宗教认为属于第二性的东西，即人，就应当被肯定和宣布为第一性的。对于人的爱，应当不是派生的爱；它必须成为原来的爱。只有在这种情形之下，爱才成为一种真正的、神圣的、可靠的力量。如果"人"是人的最高的本质，那么，在实践上，最高的和根本的规律，也就应当是人对于人的爱。费尔巴哈把宗教关系的颠倒称为"世界史的转折点"，认为父母与子女的关系，夫妻关系，兄弟关系，朋友关系，人与人的一般关系，总之，各种伦理关系，本身就是真正的宗教关系。人生，一般地说来，在它的各种本质的关系中，是具有完全神圣的性质的，并不是通过教士的祝福，人生才得到它的宗教上的圣洁。②

马克思和恩格斯赞同费尔巴哈把上帝作为人的本质的异化的观点，但却反对把这种异化看做是一般规律。他们认为，只是在特定的社会条件下，人的本质才异化为宗教。换言之，如果不具备必要的社会条件，如果人的本质能够在现实生活中得到满足，就根本不会产生宗教。因此，他们认为，费尔巴哈说宗教是人的自我意识是对的，但说它是人的"间接的自我意识"则是不准确的。准确地说，宗教只是那些还没有获得自我的人的自我意识，或者虽然曾经获得过自我、以后又再度丧失了自我的人的自我意识。既然如此，宗教的消灭就不能单纯依靠知识或意志的力量。以为通过宣传科

---

① 《西方哲学原著选读》下卷，第 480 页。
② 《西方哲学原著选读》下卷，第 482—483 页。

学就能消灭宗教，正如以为通过暴力镇压就能消灭宗教一样，只是一种愚蠢的幻想。马克思和恩格斯明确指出：要消灭宗教这种颠倒了的世界观，就必须首先消灭那产生这种世界观的颠倒了的世界。

（作者：马拥军）



人的本质是理性、意志和心情

在西方哲学史上，关于人的本质，有种种不同的观点。但都公认，质是使一个事物区别于他物的规定性。因此，人的本质体现在人与动物的区别中。在费尔巴哈之前，总的倾向是把理性当做人的本质，即人与动物的主要区别。具体观点有所不同：有的认为理性体现在"灵魂"中，因此人的本质表现为人独有的理性灵魂；有的认为理性体现在"意识"中，因此人的本质表现为理性意识；有的认为理性体现在"精神"中，因此人的本质表现为理性精神。所有这些观点的共同之处在于：它们都把哲学当做知识论，因此都是从认识的角度来规定人的本质的。

知识论哲学把思维与存在的关系当做哲学的基本问题。思维，或作"思想"、"意识"、"精神"（古代也作灵魂），以理性为最本质的特征。存在，则主要指人独有的存在和对人的这种存在而言的对象存在。由于人独有的存在是指人的理性存在，因此人的感性存在（如肉体存在）被认为从属于人的理性存在；同样，对象的存在也被分为满足人的理性存在的方面和满足人的其他存在的方面。在思维和存在之间存在复杂的关系，但思维与存在的同一性是所有这些哲学关注的核心。

费尔巴哈认为，作为知识论的传统哲学不可能解决人的本质的问题，因为知识论哲学对"人"的看法从根本上就是错的。人包括知、情、意三个方面，这三个方面同等源始、同等重要。知识论哲

学把人的知识论存在(理性存在)凌驾于感情存在和意志存在之上,认为只有理性能把人与动物区别开来,而感情和意志为人与动物所共有,因此不代表人的本质,这是错误的。动物虽然也有感情和意志,但它们与人的感情和意志是根本不同的。在动物那里,感情和意志只表现为一种萌芽。其实在认识能力方面又何尝不是如此呢?难道在动物那里没有表现出认识能力的萌芽吗?怎么能说理性是人所独有的呢?更何况,把人分割为知、情、意三个方面,还产生了一系列具体问题:首先,把"知"凌驾于"情"和"意"之上以后,思维与存在的关系就成为不可能解决的问题了。费尔巴哈指出:"思维与存在的统一,只有在将人理解为这个统一的基础和主体的时候,才有意义,才有真理性。"因为是人在思想,不是理性在思想。思维只是人的思维,脱离人,"思维"根本不能独立存在,更不可能谈到"思维与存在的同一",所以费尔巴哈指出,他的新哲学"并不是以无本质、无色彩、无名称的理性为基础,而是以饱饫人血的理性为基础的。因此,如果旧哲学说:只有理性的东西才是真实的和实在的东西,那么新哲学则说:只有人性的东西才是真实的实在的东西;因为只有人性的东西才是有理性的东西;人乃是理性的尺度"。①

其次,费尔巴哈认为,即使撇开思维与存在的关系,人与人的关系对于割裂人的知、情、意诸方面的知识论哲学来说,也是一个不可解决的问题。哲学被限于知识论的结果,是使人的感情和意志不能得到充分研究,因为只有当它们从属于理性,成为知识论对象的时候,才能成为哲学家的研究对象。由此形成的,是黑格尔所谓的理性心理学、理性宇宙论等哲学部门。独立于思维之外、不能被纳入理性范围的感情和意志被排除在哲学之外,分别成为宗教(有的民族是艺术)和伦理学的研究对象。费尔巴哈认为,人是一

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》下卷,商务印书馆2003年版,第489页。



个完整的实体，因此脱离感情和意志来研究理性、或者使感情和意志从属于理性固然是片面的，脱离理性来研究感情和意志、或者使理性从属于感情或意志，又何尝是完整的和全面的呢？这样分裂的结果，是使宗教和伦理学同哲学一样，成为零碎的学问。

再次，就人与自身的关系而论，也应当完整地看待人的本质，而不是把理性分割出来、独立出来。费尔巴哈认为，即使在人认识对象的时候，也不是只有思维在与对象发生关系（后来，哈贝马斯研究了认识与人的全身心的“兴趣”之间的关系）。如果这样看，人就会被人为地分成肉体和精神两部分。实际上，认识过程需要整个人全身心的投入，而不是只投入思维就够了。同样，肉体总是特定精神支配下的肉体，而精神也总是特定肉体的精神。人们之所以把它分开，是出于一种误会：人们偶尔会面对理性和欲望的冲突，于是误以为欲望属于肉体，理性属于精神。其实，无论是欲望，还是理性，都是人的精神的一部分，都不能离开肉体存在。

费尔巴哈认为，其实，人与动物的区别不在于人有理性，动物没有理性，而在于人是“类”存在物，动物则只是个体存在物。人的“类本质”把人和动物区别开来，“因此动物只有一种单纯的生活，人则有一种双重的生活：在动物，内在生活是与外在生活相等的，人则有一种内在生活和一种外在生活”①。人的内在生活是与他的类、他的本质相联系的生活。人的思想，也就是说，同自己交谈、说话。动物如果没有自己以外的另一个个体，就不能展开自己的生存活动，而人却能够不要另一个个体而行使着思维和语言的类的职能——因为思维和语言是真正的类的职能。人同时既是“我”，又是“你”；他能够替别人设想，正是因为他不仅以他的个体为对象，而且以他的类、他的本质为对象。

对“类本质”的强调，使费尔巴哈得出结论：理性仅仅是人的“类”存在的一个方面。在哲学史上人们一直认为，理性认识与感

① 《西方哲学原著选读》下卷，第467—468页。

性认识的关系,处理的分别是一般对象与个别对象的关系。但康德传统的所谓理性认识划分为知性和理性,黑格尔进一步认为知性处理的是有限的感性对象,理性则处理无限的精神对象。这里的"无限"并不是"恶无限",即不是感性有限性的自我累加,而是"超越限制"。超越限制的办法,是普遍对象的自我规定,所得到的结果,既不再是一般,也不再是个别,而是介于两者之间的特殊对象,或者更严格地说,是普遍对象的自我规定而得到的结果。在费尔巴哈看来,黑格尔的不足之处在于:他仅把理性存在看做人的"类"存在,没有看到人的感情和意志也可以是一种"类"存在。比如,趋乐避苦是人和动物共有的感情,但人为了理想,却可以赴汤蹈火,甚至牺牲生命。在这样做时,并不仅仅是出于理性的强制;一个真正实现了人性自觉的人,在牺牲的过程中有一种圣洁的感情,有一种崇高感。这种感情被费尔巴哈称作"爱",它就是人的类本质的一种表现。

于是,费尔巴哈认为,人不仅在思维方面是无限的,而且就人的整个存在来说,由于人的存在是"类"存在,所以也是无限的。人的理性存在的无限性实际上只是人的整体存在的无限性的一个方面。人的完整的本质就在于这种整体存在,同样,人的完整本质不仅应当包括理性,而且应当包括意志和心情。

(作者:马拥军)



物竞天择，适者生存

2004年2月，苏格兰圣安德鲁斯大学考古学家罗伯特·普雷斯科特对《观察家报》的记者说："我确信我们已经找到了贝格尔号的下落"。

100多年来，贝格尔号考察船的下落一直是个谜。贝格尔号是英国皇家海军的一艘考察船。它因为英国博物学家查尔斯·达尔文的"物竞天择，适者生存"的进化论思想而闻名全球。

1831年，23岁的查尔斯·达尔文，满怀激情和希望登上了英国皇家海军贝格尔号，开始了他那次后来令世人震惊的历时5年的环球科学考察。当达尔文回到英国时，已从一个初出茅庐、激情四溢、兴趣广泛的小伙子，变成了一个沉稳且知识和经验都非常丰富的声名远播的博物学家。回国后的20多年时间里，他埋头于此次考察收集来的大量资料中，并小心谨慎地探讨着关于物种及其起源的种种问题。1859年，他终于发表了代表其观点的学术名著《物种起源》。在这本书里，他充分阐述了他的"物竞天择，适者生存"的进化论思想。这在当时引起了科学界乃至思想界的一场轩然大波。恩格斯将达尔文的进化学说与能量守恒和转换定律、细胞学说并列，称其为19世纪自然科学的三大发现之一。

18世纪中叶以前，人们普遍认为，物种是由上帝创造的，是一成不变的。达尔文的进化论认为，世界上的所有物种都是自然进化而来的，所有生物都经历了由低级向高级，由简单到复杂的发展

过程。物种是不断变异，逐渐进化的。物种在进化过程中可以发生分叉，一个物种可以变异分化为多种的它物种。反向溯源，我们可以找到这些物种共同的祖先，最终，所有物种起源于同一祖先。因而，在进化论看来，人类与猿猴有很密切的关系。达尔文的进化论是对上帝对传统思维和观念的一种挑战。

达尔文坚信他的进化论，一则轶事向我们展示了才气横溢的达尔文的幽默感。有一次，达尔文被邀请参加宴会，宴会上，他恰好和一位年轻美貌的女士并排坐在一起。"达尔文先生"，坐在旁边的这位美人带着戏谑的口吻向科学家提出疑问，"听说你断言，人类是由猴子变来的。我也是属于你的论断之列吗?""那当然喽，"达尔文看了她一眼，彬彬有礼地答道，"不过，您不是由普通猴子变来的，而是由长得非常迷人的猴子变来的。"

达尔文相信物种是进化的，而不是上帝创造的，他认为上帝造物的观念是一种错误的观念。他在《物种起源》中鲜明地表示："我完全相信，物种不是不变的，那些所谓同属的物种都是另一个普通已经绝灭的物种的直系后裔，正如任何一个物种的世所公认的变种乃是那个物种的后裔一样。"

达尔文于1809年出生于英国的一个医学世家，后人认为，达尔文的进化论思想可能受到其祖父伊拉斯谟·达尔文的影响。伊拉斯谟·达尔文在他的《动物规律学》的一个章节中，对物种进化作了非常大胆的推想。伊拉斯谟·达尔文相信上帝设计的生物会随着时间而自我改善。生物在不断迎接外部世界挑战的过程中，通过"获得性遗传"的机制而发展出了新的器官，显然这种结果是使得生物最终向着更加高级的组织状态逐渐进步。

法国的博物学家拉马克是第一个系统地研究生物进化的人。拉马克在1809年发表的《动物学哲学》一书中，系统地阐述了他的进化论理论。拉马克认为最简单的生命形态由自然直接生成，最复杂的生物则是由最简单的生物经过许多代后进步而来。生物的进化包含了许多线系，每一个线系沿着存在的等级链条分别进



步。生物的进化是由两种因素引起的，即生物内部的驱动力和外部环境的影响。

相对而言，拉马克认为在进化过程中，环境的因素非常重要，他用一个有名的例子来说明器官的用进废退和获得性遗传，是促进生物从简单向复杂进化的重要因素：现代长颈鹿的短颈祖先，在历史上的某一时刻突然想吃树上的叶子了，那时所有的短颈鹿个体都努力地向上伸着脖子，这样做的结果是，这些鹿的颈脖子变长变大了。获得性遗传使这些鹿的后代继承了长颈，而且进一步伸长。这样累积经过很长的时间，长颈鹿逐渐获得了我们今天看到的长颈。

由于条件的限制，拉马克的进化论基本上只能停留在理论推想的水平上。达尔文则用观察到的各种事实证明了拉马克进化论预言，而且进一步将拉马克的温和的用进废退的进化论理论推向了极致。

1833 年 8 月，贝格尔号将达尔文带到了南美洲一个叫彭塔阿尔塔的地方。在这个地方生存着一些叫犰狳、树懒的动物。有一次，达尔文与向导有幸抓到一只犰狳，他们架上火把它烤了来吃，但它不怎么大，还不够他们俩人吃的。同样在这个地方，达尔文用他的鹤嘴锄挖到了一些巨大的犰狳和树懒科的化石，这些化石显然是远古时代的。那时的树懒科动物大小同现在的大象或犀牛一样，可能不像现代的树懒科一样爬上树去，但它们能用后肢站立起来，能靠像三角架一样的一对粗厚的脚踵和一个大尾巴的支撑抱住树，把树垂倒在地，然后再去吃树上的叶子。

达尔文把阿根廷的这些平原叫做“灭绝已久的四足动物的巨大坟墓”。达尔文意识到，现存的犰狳和树懒科动物与这些古化石有那么多相似的地方，它们应该是由那些巨大的古生物变异和进化来的，那些远古巨兽可能是它们的祖先。

1836 年，贝格尔号从加拉帕戈斯群岛返航，此时的达尔文观察到，岛与岛之间，海龟甲壳的形状各不相同。他在航海日志中写

道:这些变异,"将破坏物种的稳定性"。达尔文在加拉帕戈斯群岛收集了很多鸟类,这些鸟来自不同的岛屿,这些鸟包括4种嘲鸫,13种雀科鸣鸟。这些鸟有着惊人的相似之处,又有许多不同的地方,显而易见,地域的分割与物种的变异之间有必然的联系。达尔文认为,所有种类的雀科鸣鸟,都是从南美大陆飞来的一对鸣鸟的后代。最初的雀科鸣鸟为了适应不同岛屿的生物龛,经过世世代代的繁衍,进化为十几种不同的新种类。物种变异和进化的思想在达尔文的心中越来越明确。

考察回国后的20多年里,达尔文潜心于这些考察资料的研究以证明拉马克的理论推想。而与此同时达尔文读到了马尔萨斯的《人口论》,马尔萨斯的《人口论》认为,人口在没有阻碍的条件下是以几何级数增加的,但生活资料却只能以算术级数增加。自然规律调节着二者的平衡。平衡的手段是战争、灾荒、瘟疫或是控制人的生育。马尔萨斯的《人口论》理论对达尔文的影响是巨大的,达尔文在他的自传里写道:"我偶然读到了马尔萨斯的《人口论》……马尔萨斯的著作立刻吸引了我。在有限的空间里,只有适者才能够继续存在,而不适者势必遭到淘汰,结果形成新种。于是,我终于找到了一种继续工作的理论基础"。马尔萨斯的《人口论》使达尔文意识到生存竞争在物种进化中的重要作用,他最终将其进化论理论的核心表述为"物竞天择,适者生存"。

达尔文认为,自然资源是有限的,为了争夺资源,争夺生存的权力,物种在适应自然环境的过程中,还进行着激烈的相互竞争。物竞天择,适者生存。自然选择是物种进化的根本原因所在。他是这样解释他的适者生存的自然规律的:"我想,生物界将不可避免地遵循这一规律:在时间的长河中,新的物种通过自然选择应运而生;而另一些物种则日趋减少,乃至绝灭。起源相近的生命形式,同一种群的各种变体,同一属或相关属的物种,都具有近乎相同的结构、素质和习性,通常会陷人最激烈的竞争之中。结果,造成每一个变种在演化进程中势必对最接近的族群施加最大的压



力，但求置之于死地。”

“物竞天择，适者生存”的自然选择理论，是达尔文进化论思想的核心。这个“核心”具有非常明确的逻辑性：要保持有巨大繁殖力的生物及有限的自然资源之间的平衡，生物个体之间只好展开激烈的生存斗争，结果子代中仅有很少的部分存活下来。存活下来的物种具有一点随机性，这样，差异性存活就构成了自然选择的过程。许多代之后，自然选择使生物群体发生连续、逐渐的变化，亦即使生物群体进化并使新种产生。

代表达尔文进化论观点的《物种起源》一书的出版，震惊了全世界，在某种程度上甚至可以说是激怒了全世界。《物种起源》被翻译成许多国家的文字，在世界各地相继出版，达尔文的学说在斗争中传遍了全世界。“物竞天择，适者生存”的自然选择的进化学说对各种唯心的神造论、目的论和物种不变论提出了根本性的挑战。美国科学史家伯纳德·科恩认为，达尔文进化论对世界的影响，远远超出于科学之外，进化论对世界范围内的思想和信仰领域的影响也是巨大和深远的。达尔文的进化论把世界看做是一个动态的、进化的世界，认为人类社会是以一种进化的模式向前发展的。达尔文的进化论对革命导师卡尔·马克思也产生了重要影响。达尔文的著作为马克思研究历史上的阶级斗争提供了自然科学的根据，并促使马克思发现了人类历史的发展规律。

达尔文的进化论，以不同的角度和事实推导、说明了物种进化的绝对真实性，在当时甚至迄今为止，人们都认为进化论有着强大的说服力，且普遍接受了物种进化的观念。但令人遗憾的是，由于当时科学水平的限制，达尔文并没有能够说明引起变异的真正原因，关于遗传和变异是如何产生的，他基本上也只能以获得性遗传来解释这一奇特的现象。他敏感地意识到这一问题，并恳切地指出：“关于变异的规律，我们实在是无知的，我们所能够说明这部分或那部分发生变异的任何原因，恐怕还不及百分之一”。

20 世纪，奥地利神父格林高利·孟德尔用他的豌豆属植物的

杂交实验，揭示了遗传的根本规律，指出遗传是由于遗传基因的结果，遗传是绝对的。1953 年，科学家詹姆斯·沃森和弗兰西斯·克里克发现并揭示了由脱氧核糖核酸分子（DNA）组成的遗传物质，从现代分子遗传学的角度进一步证明了达尔文的进化论。

达尔文的进化论对现代社会的影响是广泛而深远的，20 世纪初世界范围内的社会革命运动无不深深地打上了达尔文进化论的烙印；而在科学领域，达尔文的进化论范式跨越了自然科学、社会科学和人文学科之间的明确界限，成为当今科学研究的最新发展趋势。20 世纪 70 年代，美国当代著名的生物学家爱德华·威尔逊运用达尔文的进化论来研究动物和人的社会行为，建立了一个横跨人类学、社会学和生物学的新兴交叉学科——社会生物学。威尔逊认为，从自然选择的角度来说，人类与动物并没有本质的不同，每个通过性生殖产生的有机体都是组成物种的所有基因的偶然子集合，有机体只是 DNA 制造更多的 DNA 的工具。人类行为和动物行为有着许多相同之处。人类的行为在很大程度上就像其他动物的社会行为一样，是由基因决定的，是自然选择的结果。

威尔逊将达尔文的进化论运用于人类社会领域，试图从生物学的角度解释人类的社会行为，说明基因在人类行为中的重要作用。针对那种认为人类仅受文化环境的制约而完全摆脱了自己的基因的控制的观点，威尔逊提出，人的行为是由环境和基因二者之间的共同作用造成的。现代社会生物学的观点正在被事实所证明着，也越来越被大多数人所接受，达尔文的进化论以新的形式闪耀着动人的光芒。

（作者：郭　东）



有意识的生命活动把人和动物区别开来

在哲学史上，对于人和动物的区别有各种不同的观点。比如，有人说"人是理性的动物"，这种观点把理性看做人与动物的主要区别，认为人有理性，动物没有理性；又如，有人说"人是宗教的动物"，这种观点把宗教看做人与动物的主要区别，认为只有人才有宗教，动物没有宗教。马克思和恩格斯则明确指出："可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人开始生产自己的生活资料的时候……人本身就开始把自己和动物区别开来。"①也就是说，人与动物的主要区别，在于动物只能适应自然界，而人则能改造自然界；动物只能依靠大自然的恩赐生存，而人则可以再生产自己的物质生活条件。举例来说，猫吃老鼠，但猫不会养老鼠，而人的衣、食、住、行等消费资料却全部由人类自己生产出来。因此，与旧唯物主义关于"世界统一于物质"的观点根本不同，马克思和恩格斯认为"生活统一于生产"，生产方式决定生活方式。

我们知道，马克思和恩格斯的哲学直接来自德国古典哲学，那么，马克思和恩格斯关于人的生命活动的这种观点与德国古典哲学是一种什么样的关系呢？

这可以用马克思自己的一段话作答。马克思说："动物和自己的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第67页。

别开来。它就是自己的生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己意志的和自己意识的对象。他具有有意识的生命活动。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点,人才是类存在物。或者说,正因为人是类存在物,他才是有意识的存在物,就是说,他自己的生活对他来说是对象。仅仅由于这一点,他的活动才是自由的活动。"①换言之,马克思认为自由自觉的生命活动使人区别于动物。

在这里我们既可以看到费希特的痕迹,也可以看到费尔巴哈的痕迹,但马克思对他们的观点都作了重大发展。费希特说"自我决定自我"、"自我决定非我"、"自我决定自我与非我的同一"。在马克思看来,只有人才有"自我",动物只有本能,没有"自我"。动物的活动就是他的本能的实现,而人的活动却以"自我"对自己的本能的控制作为前提。中国古人说,"食色性也",动物饿了就吃,有了性冲动就性交,不会问个对错;而人却不然。他(她)要问这食物是否属于"我","我"的才能吃,不是"我"的要经过别人同意,这表明,他需要抑制自己"吃"的本能,否则,未经别人的同意而拿走别人的东西会被当做"盗窃"行为受到追究。同样,任何人在大街上对异性有了性欲,他(她)必须抑制这种欲望,否则会以"强奸罪"受到审判。这里的关键就在于:人的本能之上有一个"自我"。与此相应,人的本能则成为"自我"之外的另一个"我",也就是费希特所说的"非我"。有了"自我"与"非我"的区别,人就有了自我意识。他(她)必须使自己的"自我"和"非我"协调起来,才能过"正常"人的生活。

人不仅要"意识"到"自我"和"非我",还要能控制"自我"和"非我",这依赖于人的"意志"。自我意识使人有了自觉性,意志自由则使人能够做出选择。这就使人的行动与动物的活动具有了

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第46页。



完全不同的性质：动物的行动受本能支配，而本能是大自然为动物规定好的，因此动物是不自由的；人能控制自己的本能，也就获得了自由。但与此同时，人也具有了责任：他必须为自己的选择负责。

动物的本能行为没有对错之分，人的意志自由则使他有了分别是与非、善与恶的能力，从而也有了这种责任。

对费尔巴哈关于人的本质的看法，马克思同样表示了自己的意见。费尔巴哈认为人的本质是理性、意志和心。而在马克思看来，理性、意志和心并不是三个东西，它们都统一于人的生命活动。马克思强调"活动"，就突出了人的本质的动态特征和历史特征，正如马克思对"自我"的强调突出了人的社会性一样。费尔巴哈把人的社会性归结为"类"，但在马克思看来，真正使人的活动成为"类"的活动的，并不是人的天赋的、固定不变的自然属性，而是那种"自由自觉"的特征。这恰恰体现了社会性、历史性。费尔巴哈强调"人"和"自然"，这当然比黑格尔强调"思维"和"存在"高了一筹，但在马克思看来，对"人"和"自然"都必须同样置于社会和历史中，才能说清楚。马克思强调说："全部所谓世界史不外是人通过人的劳动的诞生，是自然界对人来说的生成。"①

对于人的社会性和历史性，人们基本上没有分歧（尽管对"社会性"和"历史性"的认识并不相同）。但对自然界的社会性和历史性，人们有不同看法，因此这里需要稍作解释。按照马克思的观点，由于人有"自我"和本能之分，所以对他来说，自然界具有与对于动物来说完全不同的含义：对于动物来说，自然界是供它消耗（相当于人的消费活动）的对象，是它的直接的生存资料；而对于人来说，自然界首先是生产资料，其次才是生活资料。或者说，自然界是人的直接的生产资料和潜在的生活资料。这意味着，马克思所说的社会性和历史性，在人和自然身上表现为中介性。也就

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，刘丕坤译，人民出版社1979年版，第84页。

是说，人和自然都不是直接存在的，而是有待改变的对象，是处于生成中的对象。这种“生成”本身，实质上正是人的生命活动的展开过程。

与动物的活动受制于本能相比，与对动物的（固定不变的）本能来说自然界具有固定不变的意义（是它的食物，或不是它的食物）相比，人的“自我”本身是社会的产物，对人来说的自然界则不断被发掘出新的意义（煤曾经被当做石头，后来却被作为燃料）。这正是人的生命活动的自由自觉的特征。然而，在马克思看来，这种“自由自觉”本身也有一个生成的过程。只有到共产主义社会，才有真正意义上的“自由自觉的活动”，在此之前，人只有“自主活动”，即受到特定历史条件限制的活动，或曰特定时代的“自由自觉”的活动。每一代人（特别是资本主义时代的人）之所以自以为是“自由”的，是由于他们还没有碰到自己的活动的界限，这些界限迟早会被后一代人碰到。后一代人突破了这些界限，但又会遇到新的界限，直到共产主义社会为止。（共产主义社会也会有界限，但对马克思来说，那种界限完全不同于我们在“市民社会”所遇到的界限，因而属于完全不同性质的问题。对于这些问题，由于自己的时代性，我们既无法想象，也不必费心去想象。）

（作者：马拥军）



任何真正的哲学都是自己时代精神的精华

哲学史上有一个一直困扰着人们、使人们不得安宁的假问题：哲学是什么？由于不同的哲学家对这一问题有不同的回答，以致外行人据此断定说：哲学是一门伪科学，因为连对"哲学是什么"这一最基本的问题，哲学家们都无法达成一致的意见。你见过哪一门科学是这样的吗？

其实，"哲学是什么"的问题是一个假问题。而人们之所以没有意识到这是假问题，是由于他们没有注意到哲学的时代性。但这一假问题被黑格尔一下子戳穿了。黑格尔认为：哲学是一个不断发展的历史过程，每一个时代都有自己的哲学，因此，哲学没有固定不变的本质，只有流动的本质。既然如此，就不能问"哲学是什么"(What)，而只能问"哲学如何是"(How)。之所以不同的哲学家对哲学有不同的理解，是由于在这些哲学家那里，哲学去"是"的方式不同。这是不是像那些相对主义者所说的那样，所有的哲学都具有同等的价值吗？当然不是。黑格尔认为，就任何单个的哲学体系来说，只有作为时代精神的精华，才能成为这一时代的真正的哲学。

马克思深深地赞同黑格尔的这一观点，并在不同时期对它加以改造，给它加进了实践性、人民性的内容。例如，在《博士论文》中，马克思就已主张哲学和世界的相互作用和统一。黑格尔认为，哲学作为时代精神，仅仅是"对现有的、实在的东西的理解"，"理

解现有的东西，——这就是哲学的任务”。因此，哲学家不能超越自己的时代，“认为任何一种哲学都能超越它当时的世界，正好像认为单独的个体能够跳出他自己的时代一样是愚蠢的……即便他的理论果真超出了自己的时代，即便他给自己创造了一个像它所应该成为的那样一个世界，那么这个世界固然也存在着，却只存在于他的见解中”。① 而在马克思看来，哲学作为时代精神的精华，不仅仅如同黑格尔所理解的那样，是理性的体现，而且如同费希特所理解的那样，是意志的体现。因此，哲学不仅仅反映现实，而且超越现实。马克思认为，哲学家当然不能超越时代，但时代本身会自我超越。如果哲学真的是时代精神的精华，那么，它就不仅应当反映时代正在流逝的一面，即现有的一面，而且应当反映时代正在到来的方面，即应有的方面，而这正表明：哲学不仅体现理性的要求，而且体现意志的要求，正如任何一个时代不仅包括它的过去，也包括它的将来一样。从对象方面把将来排除在外，正如在主体方面把意志排除在外一样，表明黑格尔哲学缺乏实践的维度。而马克思对实践的强调，导致他对哲学的实践功能的强调。马克思指出：“存在着这样的时刻：哲学已经不再是为了认识而注视着外部世界；它作为一个登上了舞台的人物，可以说与世界的阴谋发生了瓜葛，从透明的阿门塞斯王国走出来，投入那尘世的茜林丝的怀抱。”这就是哲学起来反对和改造现实世界的时刻。马克思进一步认为，哲学从认识世界到变成实践力量改造现象世界具有必然性：“一个本身自由的理论精神变成实践的力量，并且作为一种意志走出阿门塞斯的阴影王国，转而面向那存在于理论精神之外的世俗的现实，——这是一个心理学的规律。”

在《莱茵报》时期，马克思进一步强调了哲学的人民性。在《第179号〈科隆日报〉社论》中，他批判了把哲学和现实割裂开来的错误观点，指出“任何真正的哲学都是自己时代精神的精华”，

① 科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，人民出版社1985年版，第152页。

"人民最精致、最珍贵和看不见的精髓都集中在哲学思想里",哲学家"是自己的时代、自己的人民的产物"。① 尽管这时马克思仍然把哲学看成是世界发展的动力,但是注重哲学与外部世界的相互作用,强调哲学不能脱离时代、脱离人民,预示了马克思哲学思想的发展方向。

在创办《德法年鉴》时期与卢格的通信中,马克思对哲学和世界的自我超越的关系作了卓越的阐发,这就是所谓"通过批判旧世界而发现新世界"。在马克思看来,这是哲学家站在时代前沿,随时代自我超越而试图实现哲学的自我超越的主要努力。在《德法年鉴》上发表的文章中,特别是在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中,马克思则把哲学的时代性的两个方面,即实践性和人民性统一起来,提出:"哲学把无产阶级当做自己的物质武器,同样,无产阶级也把哲学当作自己的精神武器……这个解放的头脑是哲学,它的心脏是无产阶级。哲学不消灭无产阶级,就不能成为现实;无产阶级不把哲学变成现实,就不可能消灭自身。"②在文章的末尾,马克思还提出了"高卢雄鸡"的意向,与黑格尔"密涅瓦的猫头鹰"形成鲜明的对比。

众所周知,所谓"密涅瓦的猫头鹰黄昏时刻才能起飞",意味着哲学家只能事后聪明;而"高卢雄鸡"则意味着哲学具有宣告一个共产主义新纪元到来的报晓功能。这是马克思对黑格尔关于"真正的哲学是时代精神的精华"这一论断的重大发展。马克思一方面在《〈政治经济学批判〉序言》中指出,"人类始终只提出自己能够解决的任务",因此任何哲学不能超出自己的时代;另一方面又认为哲学反映的并不是静态的现状,而是现状的变革,也就是时代的自我超越。实现哲学和时代的自我超越的手段则是"批判"。当然,马克思说,批判包括两个层次:一是对副本(理论)的

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1955年版,第120、121页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,第15—16页。

批判，二是对原本（现实）的批判。在自己的一生中，马克思一直试图通过对副本的批判来批判原本。不仅对黑格尔的法哲学的批判是这样，而且对德意志意识形态的批判也是这样，后来对政治经济学的批判更是这样。

（作者：马拥军）



人类社会的发展是一个自然历史过程

据科学家考证，迄今为止，地球的历史已达45亿年之久，人类的出现却要晚得多。如果从具有语言能力又能劳作和制造工具的人属算起，最早的史前人类大概可算是200万年前非洲的直立人。直立人有着左右两半球不对称、体积大、结构也复杂的脑子，但他们没有让我们发现文字。人类的发展似乎经过了一个漫长的史前时代，有文字记载的人类历史仅有短短的几千年。

短短几千年的人类社会的发展史，却向我们展示着波澜壮阔的雄伟画卷，有战争，有和平，有富裕，有贫穷，有崇高，有颓废……就像有一只无形的手，在操纵着人类社会的发展进程，而人类历史发展过程中偶尔出现的惊人相似性，又让人产生出神秘的宿命观点。

人类社会的发展究竟是怎么样的一个过程，历史上许多哲人智者都试图准确地回答这一问题。但他们往往陷入形而上学的唯心主义的泥坑，或是陷入简单粗糙的机械唯物论。马克思在总结前人经验的基础上，突破前人思维的局限，坚持辩证唯物主义的立场，把实践的概念引入历史领域，科学地解释了人类社会的发展过程。他指出，人类社会的发展，是不以个人的主观意志为转移的，也不是由上帝设计和控制或是由其他超自然的力量决定的，人类社会的发展，是一个自然历史的过程。

首先，人类的生产活动，是一切历史的前提，它缘起于自然，也受制于自然。

马克思认为，人类社会发展的历史，首先就是生产的历史，是生产物质生活本身的一个过程。关于人类历史，马克思指出："我们首先要确立的前提也就是一切历史的第一个前提，这个前提就是：人们为了能够'创造历史'必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身"。人类的生产活动，是一切历史的前提，它缘起于自然，也受制于自然。

大自然暴风骤雨的肆虐，冰霜雪沙的侵蚀，还有各种凶猛的野兽以及同类的竞争与残杀，恶劣的环境，培养出人类适应环境进而改造生存环境的强大能力。人类改造自然的生产实践活动，直接的原因是人类生存的需要。但本质上，人类改造自然的活动，与其说是人类的主观需要，不如说是为客观自然所迫，是由自然环境决定的。人类的社会生产实践活动，是人类有意识的活动，具有主观性、计划性、目的性的一面。理论上来说，人类的主观想象与计划可以是无限的，随着人类认知能力与技术的提高，人类对自然的改造似乎可以是随意的，不受限制与约束的，但事实上，人类改造世界的实践活动最终是受客观自然的限制的。这是因为人类首先就是自然界的一部分，不可能超越自然而存在；另一方面是因为自然界是一个自我协调的整体，是一个有机的平衡系统，如果违背自然规律、破坏自然环境，就会受到自然的处罚。正如恩格斯在《自然辩证法》中所言："因此我们每走一步都要记住：我们统治自然界，绝不象征服者统治异族人那样，绝不是象站在自然界之外的人似的，相反的，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界和存在于自然之中的；我们对自然界的全部统治力量，就在于我们比其他一切生物强，能够认识和正确运用自然规律。""但是我们不要过分陶醉于我们人类对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都对我们进行报复。每一次胜利，起初确实取得了我们预期的结果，但是往后和再往后却发生完全不同的、出乎预料的影响，常常把最初的结果又消除了。"近现代以来，人类由于贪婪成性，



曾经过多地无节制地掠夺自然资源，破坏自然环境，大量动植物濒临灭绝，地球的生态系统遭到严重破坏，如果这种情况进一步恶化，人类就将面临生存的严重问题。大自然正在向人类展示它的威力，不尊重自然，不尊重自然规律的人类，其族类灭绝的危险是随时都可能爆发的。

其次，人类历史的发展是一个不以任何个人的意志为转移的“合力”现象。

人类社会发展史，就是人类适应与改造自然的历史，也是人类活动的历史。在改造世界的活动过程中，人类意志所产生的作用是不可忽略的。但人类社会的历史发展，并不是简单地朝某个人的意志与思想的方向前进的。确切地说，在人类社会发展过程中，个体意志经过碰撞、交叉、过滤后相互聚合，形成了人的“类”意志，正是人的这种“类”意志、思想在改造自然的过程中，不断地物化为指导实践的、独立于人类的客观的外界力量，这种物化了的力量是一种“合力”，是不以任何个人的意志为转移的客观的力量，正是它影响了历史前进的方向。

关于这种神奇的“合力”，恩格斯在1890年9月给约·布洛赫的信中是这样解释的：“历史是这样创造的：最终的结果总是从许多单个的意志的相互冲突中产生出来的，而其中每一个意志，又是由于许多特殊的生活条件，才成为它所成为的那样。这样就有无数互相交错的力量，有无数个力的平行四边形，由此就产生出一个合力，即历史结果，而这个结果又可以看做一个作为整体的、不自觉地和不自主地起着作用的力量的产物。因为任何一个人的愿望都会受到任何另一个人的妨碍，而最后出现的结果就是谁都没有希望过的事物。所以到目前为止的历史总是像一种自然过程一样地进行，而且实质上也是服从于同一运动规律的。但是，各个人的意志——其中的每一个都希望得到他的体质和外部的、归根到底是经济的情况（或是他个人的，或是一般社会性的）使他向往的东西——虽然都达不到自己的愿望，而是融合为一个总的平均数，一个总的合力，然而

从这一事实中决不应作出结论说，这些意志等于零。相反的，每个意志都对合力有所贡献，因而是包括在这个合力里面的。”

恩格斯在这里向我们详细地说明了合力产生的现象、作用及逻辑原因。他推断，历史就是合力产生的现象，而这个合力，“又可以看作一个作为整体的、不自觉地和不自主地起作用的力量”，它直接来源于人类的主观意志，又外化为一种改造自然的客观力量，在很大程度上影响着历史的发展与进程。他指出，虽然他或马克思肯定“历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产”，但是他们并不否定其他因素对历史的影响，因为仅仅强调经济是惟一决定因素，就会把问题简单化，就会“把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话”。除了经济因素，在许多情况下，上层建筑也对历史的进程和发展产生着重大的影响。

人类社会的发展是一个自然历史过程，是马克思主义唯物史观的一个重要理论命题。马克思主义与以往其他历史观的不同之处，在于把唯物主义的观点贯彻于其历史观中。马克思主义唯物史观认为，人类社会也是一种物质形态，是有别于一般自然界的高级的物质形态。人类社会的基本活动，便是“生产物质生活本身”的生产实践活动，人类社会的运动形态是以物质生产方式为基础的，人类社会的运动形态有着自身特殊的本质和运动规律，经济因素是社会发展过程中起决定作用的因素。人类社会的发展，是不以人的意志为转移的、客观存在的社会基本矛盾运动的结果，是生产力与生产关系、经济基础与上层建筑矛盾运动的结果。生产力的变化，引起其他关系的变化，以及由它们所构成的社会形态的变化。生产方式的依次更替，实现社会形态由低级到高级的转化。生产力状况是社会发展的最终动因和最终的决定力量，人类社会的发展，是由其内部固有的矛盾引起和推动的，这些矛盾的运动又遵循自身客观的规律，可见，人类社会的发展是一个自然历史过程。

（作者：郭　东）



人的本质即社会关系的总和

人是什么？这是一个极其简单而又复杂的问题，我们都是"人"，这意味着我们应该对"人"并不陌生，我们似乎很了解"人"。然而情况恰恰相反，对思想家来说，"人是什么"却是一个极其深奥的问题，古今中外无数哲人智者回答过这个问题，写下了论人、论人性、论人的本质问题的无数篇章，但只有马克思科学地回答了这个问题，在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思说："费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是，人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。"

马克思关于人的本质的科学论述，并不是凭空产生的，而是建立在前人的理论和实践的基础上的，是几千年人类思想和智慧的结晶。

人的本质问题是哲学上一个非常古老的话题，三千多年前的希腊德尔斐神庙前的石碑上，就明晰地刻有"认识你自己"的铭文。

人自身成为哲学家探讨的主题，几千年以来，哲学家、思想家们对人的本质问题争论不休。18世纪法国唯物主义主张"人是机器"，人的自然肉体遵循机器的机械运动规律，人的感觉、理智、意志、情感等也都遵循机器的机械运动规律。而德国古典唯心主义则主张人的本质是理性，康德、黑格尔都强调人之所以异于禽兽，是因为人有思想。康德认为人"可以作为天赋有理性能力的动物

而自己把自己造成为一个有理性的动物"。黑格尔进一步发挥了康德的思想，指出"人的本质就是精神"，人之异于动物就因为他有思维。

虽然黑格尔把思维、精神归为人的本质，并看到了人具有能动性的一面，但黑格尔把具体的、现实的、活生生的人归结为抽象的、僵死的逻辑形式，并最终把人同自我意识等同起来，因而并没有科学地回答关于人的本质的问题。

在马克思主义以前，对人的本质问题进行了较为深入探讨的是德国的另一位哲学家费尔巴哈。马克思关于人的本质的论断，就是直接建立在对费尔巴哈理论批判的基础上的。

在哲学史上，费尔巴哈第一个提出了哲学就是人本学，指出哲学的立场、基础和出发点就是人。费尔巴哈继承了唯物主义先驱们的传统，对宗教神学进行了深刻的批判，他把神的本质归结于人的本质，把上帝的本质看做是人的本质的一种异化。费尔巴哈也反对黑格尔把人归结为自我意识的观点，指出"人是人的本质"。费尔巴哈认为某物或某人的存在状态，就是某物或某人的本质，一个动物或一个人的一定生存条件、生活方式和活动，就是使这个动物或人的"本质"感到满足的东西。费尔巴哈把人的本质看做一切个人所共有的最根本的属性，即理性、爱情和友谊等，它也是人这个类的最根本的属性。

费尔巴哈批判了宗教神学，否定了黑格尔的自我意识，从唯物主义的角度去理解"人"，强调"人是人的本质"，费尔巴哈的人本主义使"人"获得了前所未有的重要的地位，使"人"的概念在哲学史上有了一个全新的意义。但费尔巴哈对人的概念的绝对抽象，不可避免地掉进了新的宗教的泥坑。马克思指出："从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当做人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。"马克思批判了费尔巴哈的人本学，指出费尔巴哈的人本学，



是一种宗教意义上的抽象的人本学，这主要表现为，其一，费尔巴哈撇开了历史的进程，孤立地观察宗教感情，并假定出一种抽象的孤立的人类个体；其二，费尔巴哈把人的本质理解为“类”，理解为一种内在的、无声的、把许多个人纯粹自然地联系起来的共同性。费尔巴哈看到的人，是限于直观的、感情的范围内承认的现实的、单独的、肉体的人，而不是真实存在着的、活动的人，费尔巴哈理解的“人”是一种抽象的宗教意义上的人，是丧失了社会实践和活动的抽象的人。

“人的本质是一切社会关系的总和”，是马克思立足于现实，立足于实践，对于人的本质问题的最为科学的理论概括。这一理论概括，以人类的社会生产实践活动为轴心和出发点全面展开，有着极为丰富和极为深刻的内涵。

1972 年，印度发现了一个三岁的狼孩，人们把他带出森林，带离狼群，救回人类社会。这个在狼群中生活的孩子，已经沾染了狼的一切生活习性，回到人类社会也不能适应人类社会的环境，已失去了成为人的条件，不能像人一样生活了。可见，人之为人，人之与动物的重要区别，就是人的社会性，离开人类社会，人就不成其为人了。马克思关于人的本质是一切社会关系的总和，就是要说明“社会”在理解人的本质问题上的重要性，人的社会性，即人具有社会属性，是理解人的本质的根本出发点。以前的哲学家把人的本质归结为抽象的类，或是某种绝对的精神、意识都不可能从真正意义上去解释和理解人的本质。

社会生产实践活动是人类有别于其他动物的独特活动，在这一活动过程中形成的社会关系的综合，构成了人类的特殊本质，使之区别于一般动物；社会实践活动的具体性和独特性，也使人与人之间区别开来。“人的本质是一切社会关系的总和”，并不是指诸多社会关系的简单相加，而是指诸多关系的辩证统一。在社会生产实践活动中，人们结成的最基本的关系是物质经济关系，在此基础上人们又形成一系列的政治关系和思想关系等。人的本质最终

是由人在生产关系中的地位和作用决定的，并且在不同程度上受到政治、思想等其他社会关系的制约和影响。只有把人放到以生产关系为基础的各种社会关系中进行综合考察，才能真正把握人的本质。1926 年，毛泽东在分析中国革命的各阶级特点时，就是从最根本的物质经济关系出发，得出工业无产阶级是中国革命的领导力量的结论。他说，虽然中国因经济的落后，工业无产阶级的人数并不多，却领导了许多罢工，其所表现的力量，说明了他们的重要性。无产阶级之所以表现如此，原因之一，是因为他们集中，"第二个原因是经济地位低下。他们失了生产手段，剩下两手，绝了发财的欲望，又受着帝国主义、军阀、资产阶级的极残酷的待遇，所以他们特别能战斗"。

（作者：郭　东）



自由是对必然的正确认识和运用

"自由是对必然的认识和运用"是马克思主义哲学的一个重要命题，它揭示的是自由和必然的辩证关系。在哲学史上，该认识的获得曾经过一个漫长的历史发展过程。

在一般的理解中，以往人们曾赋予"自由"这一概念以各种各样的意义，有政治自由、思想自由、行动自由、言论自由、新闻自由、经济自由、道德自由、婚姻自由等等。但哲学上的讨论与此不同，它并不把自由限于人的活动的某一特定领域，而是要从整体上去讨论人的主体性和能动性问题。从这一意义上说，自由即指人的意志自由。它所讨论的是人与自然、人与社会的关系问题。

在西方哲学史上，"自由"的概念早在古希腊就已提出并加以讨论。不过，那时的人们主要是在人与人、人与城邦的政治关系上使用这一概念。亚里士多德就曾经说过："我们把一个为自己、并不为他人存在的人称为自由人。"①希腊人一般把自己的城邦叫做自由城邦，在城邦中享有公民身份的人就被称为自由人，他们都以自己能生活在这样的城邦并成为城邦的自由公民而感到骄傲。在自由和必然的相互关系问题上，古希腊的哲学家一般都是将二者割裂开来的。无论是苏格拉底、柏拉图还是亚里士多德，他们都把自然界和社会历史的发展归于由神意所决定的必然性，而把人的

① 《亚里士多德全集》第7卷，中国人民大学出版社1993年版，第31页。

自由仅仅限定在伦理或道德的领域。苏格拉底就认为，世界上的一切事物及其运动都是由一种叫做“善”的神力造成的。它强大、不朽，包罗一切，支配一切，体现神的目的，赋予世界以秩序。一切自然事物和整个世界都是我们人类所不能认识的，我们也无法去驾驭它们，要想干涉和驾驭自然就是对神的大不敬，就要受到惩罚。因此，我们人类只应关心自己的事情，特别是自己的道德问题，应该选择向善、从善作为人生的目标。那么，人应该如何去向善和从善呢？他说，关键就是要“认识你自己”。其意思是说，认识和驾驭自然只是神才有的智慧，人类的智慧、能力和自由只能限于认识我们自己。惟有认识自己，才算有知识，才能成为智者和道德高尚的人。亚里士多德也认为，包括自然界、人类社会的结构和历史在内的整个宇宙及其运动，都是被神预先设定的，必然的，不能由人的理性来进行选择，人只有在自己的道德实践领域才有对自身行为进行选择的自由。人是理性的动物，所以与一般动物不同，他们能够凭借理性去选择自身的行为。道德即人们对自身行为的一种理性的选择。他说，美德就是要使自己的行为“适中”，“过度和不足乃是恶行的特征”。行善在于我们自己，作恶也在于我们自己，因为我们有权利去做的事情，当然也有权利不去做。

古希腊哲学将自由和必然割裂开来的做法，后来就逐渐发展成为中世纪以来宗教神学和唯心主义的宇宙观与17、18世纪以来的机械唯物主义宇宙观的对立。前者认为，包括自然界和人类社会在内的整个世界及其历史，都是由上帝或某种神秘的精神所创造和主宰的。因此，作为主体的上帝或宇宙精神，是全知、全能的，绝对自由的；而作为客体的现实世界，包括人类及其历史在内，只是上帝或精神的创造物，是完全被规定的和必然的。后者认为，世界上根本不存在上帝和其他什么精神实体，世界只是一个物质的实体，一切事物都处在自然的因果必然性之中。人作为主体，也是一个物质的机体，与一般动物相比，无非多几根发条、几个齿轮，同样也是一部机器，也要受机械力的驱使，受因果关系和自然规律的



支配。人虽然有精神，但它同样是自然肉体的产物；它虽然能认识自然规律，但无法去改变这些规律。一句话，无论是自然界还是社会历史，都仍然是被决定的。如此，最终必然要走向宿命论，也就不会给人的自由留下任何地位。上述两种观点，虽然在世界的本原和本质问题上是根本对立的，宗教唯心主义认为存在上帝，而且上帝是绝对自由的；机械唯物主义则否认上帝的存在，认为只有物质，因此世界及其历史都是必然的；但在自由和必然的相互关系问题上二者又是殊途同归的，都是将自由和必然的关系对立起来，并且否认人能够获得真正的自由。

在西方，自由和必然的此种对立，一直延续到康德。康德将自由与必然的这种对立称作“二律背反”。其表述是：正题：世界上存在着绝对的自由。反题：世界上的一切都受因果必然性的制约，根本没有自由。在这里，康德讲的正题就是宗教和唯心主义的观点；而反题就是机械唯物主义的观点。他认为，之所以会造成此种“二律背反”，就是因为人的理性把知性范畴运用于世界本体的必然结果。按照康德的观点，像主体、实体、原因、结果、必然性、偶然性等作为知识范畴只能为我们用来综合描述现象世界的规律，这是人类自身可以认识和把握的经验世界。如果要把这些范畴运用于现象世界之外的“自在之物”或本体世界，那么我们的判断和推理就必然会因失去经验的依据而陷入谬误或自相矛盾之中。也就是说，在知识领域是没有自由的。知识只是描述现象世界的因果性和必然性规律。这样一来，人究竟还有没有自由呢？康德说当然有，人的自由就表现在其实践理性当中。

与他将世界划分为感性的现象界和“自在之物”的本体界相一致，在实践领域，康德也把人分离为属于现象世界的感性存在和属于本体世界的理性存在。他认为，人与动物的根本区别就在于人有理性。人有理性，才有“自由意志”，有选择自己行为的自由，能“自己立法，自己遵守”，有善恶的区别和道德的评价。动物就是因为没有理性，所以其行为只能受自然因果律或本能的支配，饿了要吃，困

了要睡，没有自由，也无所谓道德和善恶。但是，人不仅是一个理性的存在，而且同时也是一个感性的存在。作为感性存在的人，又必然有自己的自然欲望和物质需求，不能不服从自然法则的必然性。因此，在现实生活中，人人要受物质利益的支配，往往不能自觉地遵守道德准则。这样，在个人的"自由意志"之间就必然要发生冲突，甚至引发社会混乱。如此下去，个人不仅不能获得自由，还会阻碍别人获得自由，最终人人都会失去自由。为此人们就必须联合起来，依据理性来制定法律，凭借法律的强制力去恢复社会秩序，恢复人的自由权利，以便个人自由能够与他人的自由和平共存。由此可见，康德虽然试图将必然与自由统一起来，但最终还是把必然归于现象界，把自由归于本体界，二者依然是被割裂的。

在历史上，第一个对必然和自由做出辩证统一理解的是黑格尔。他说，在康德之前，哲学家都把必然和自由看做两个孤立的范畴，并以此种态度讨论自然和精神的相互关系。"他们总认为自然现象受必然规律的支配，而精神则是自由的。这种区别无疑是很重要的，而且是以精神本身最深处的要求为根据的。但把自由和必然认作彼此抽象地对立着，只属于有限世界，而且也只有在有限世界内才有效用。这种不包含必然性的自由，或者一种没有自由的单纯必然性，只是一些抽象而不真实的观点。自由本质上是具体的，它永远自己决定自己，因此同时又是必然的。一说到必然性，一般人总以为只是从外面去决定的意思，例如在有限的力学里，一个物体只有在受到另一物体的撞击时，才有运动，而且运动所循的方向也是被另一物体的撞击所决定的。但这只是一种外在的必然性，而非真正内在的必然性，因为内在必然性就是自由。"① 必然就其自身而言，当然还不是自由，但自由须以必然作为前提，把必然性作为被扬弃的东西包含于自身。"一个有德性的人自己意识着他的行为内容的必然性和自在自为的义务性。由于这样，

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1987 年版，第 105 页。



他不但不感到他的自由受到了伤害，甚至可以说，正由于有了这种必然性与义务性的意识，他才首先达到真正的内容充实的自由，有别于从刚愎任性而来的空无内容的和单纯可能性的自由。"①所以他又说，自由就是"必然性的真理"。

黑格尔一方面继承了康德的自由观，认为自由意志是人之为人的最根本的特征，是人之有道德评价的前提和根据。另一方面，他又批评康德的自由观太空洞，流于形式而缺乏内容。他说，自由意志决不能只停留在内心而不表现于外。它一定要占有和支配外物，才能实现自己。真正的自由就要把自己表现在道德、政治、法律和生产劳动等各个方面。否则，就只能是"空洞的自由"或"形式的自由"。既然是人就有占有和支配它物的权利，这是一个人的尊严所在。尊重他人为人，也就要尊重他人的这种权利。黑格尔在阐述精神的发展过程时，即把它区分为理论精神、实践精神和自由精神等三个阶段。理论精神主要在于发现和认识外物；实践精神则要在发现、认识外物的基础上去改造和利用外物；自由精神作为理论精神和实践精神的统一，亦即发现、认识外物与改造、利用外物的统一。他曾经批评"人生而自由"和"人生而就是奴隶"的两种抽象人性论观点，说他们都不懂得人有一个从自在到自为的发展过程。人不是总停留在其自在的阶段，他会发展自己，能把自己培养成自为的人。

关于人的自由，黑格尔是从内与外、自由与必然、形式与内容、认识与实践的辩证统一中去加以理解和阐述的，其思想的深度的确大大超越了他的前人。但同时我们也应该看到，在黑格尔的学说中，无论必然还是自由，归根到底都只是"绝对精神"自身发展的不同环节或者说只是概念自身的"自我规定"。他曾经强调，"必然性即概念本身"、"自由即概念的本质"。这样，关于自由和必然的真理就仍被禁闭在其唯心主义的体系之中。其实，在黑格尔的体系中，"绝对精神"一开始就以概念的形式作为本质存在于外物之中，也以

① 黑格尔：《小逻辑》，第323页。

概念的形式作为本质存在于人的思维之中，从而也就把本来要求证的思维与存在、自由与必然的统一早已预设在其前提之中了，实际上并没有真正现实地解决自由和必然的辩证地统一问题。真正现实地将自由与必然两者辩证统一起来的是马克思和恩格斯。

马克思和恩格斯是将自由与必然的辩证统一关系建立在其实践论的基础之上的。他们曾经特别强调，人类的社会生活在本质上是实践的，必须把环境的改变和人的活动的一致看作并合理地理解为革命的实践，正是人的生产劳动的实践活动才把自己与一般动物从本质上区别开来，并开始从必然迈向自由的征程。人不像动物，仅仅是适应环境，消耗自然界现存的东西。人并不满足于自然界的恩赐，他们能够凭借自己的生产劳动反过来改造自然和环境，使它更适合于人类自身的生存和需要。今天，我们吃穿住行的一切生活资料，所有的社会制度、风俗、习惯，所有的文化设施和产品，总之是文明世界的一切，无一不是通过人类在其改造自然和社会的实践活动中创造出来的。当然，人类此种改造自然和社会的活动，又是以认识及利用自然和社会的既有条件、运动规律作为前提的。因此，在自由与必然的关系问题上，他们认为，自由是以必然作为基础的，自由就是对必然的正确认识和运用。恩格斯曾经指出："我们必须时时记住：我们统治自然界，决不像征服者统治异民族一样，决不像站在自然界以外的人一样，——相反的，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界，存在于自然界的；我们对自然界的统治，是在于我们比其他一切动物强，能够认识和正确运用自然规律。"①

马克思和恩格斯曾反复告诫我们，自由并不是随心所欲，想做什么就做什么，想怎么干就怎么干，不受任何约束。其实，随心所欲，不但不自由，而且要受到惩罚。因为，它违反客观规律，必然处处被动，处处碰壁，被盲目必然性牵着鼻子走。这就没有什么自由

① 《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1965年版，第519页。



可言。因此,“自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立,而在于认识这些规律,从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务。这无论对外部自然界的规律,或对支配人本身的肉体存在和精神存在的规律来说,都是一样的。这两类规律,我们最多只能在观念中而不能在现实中把它们互相分开。因此,意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的那种能力。因此,人对一定问题的判断愈是自由,这个判断的内容所具有的必然性就愈大;而犹豫不决是以不知为基础的,它看来好像是在许多不同的和相互矛盾的可能的决定中任意进行选择,但恰好由此证明它的不自由,证明它被正好应该由它支配的对象所支配。因此,自由是在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然界;因此它必然是历史发展的产物。”①

马克思和恩格斯认为,人类社会的发展就是一个不断由“必然王国”向“自由王国”迈进的历史。自然的物性、力量、运动规律在没有被人认识之前,它们还只是一种与人对立的“异己之物”、“异己的力量”和“盲目的必然性”。在人类社会的早期,由于生产力水平低下,人们对自然物及其规律的认识和对自然环境的反作用是非常有限的。因此,当时的人类主要是处在被盲目的必然性所支配的状态,或者说是处于物支配人的不自由的社会状态。这就是所谓“必然王国”。但随着生产力的发展,随着对自然和社会的认识的深化,人们就能逐渐将“异己之物”转化为“为我之物”,将“异己的力量”转化为“为我的力量”,对“盲目的必然性”自觉地加以利用,将它转化为自己驾驭自然、支配社会和自身行动的力量,从而摆脱盲目必然性的压迫,进入人支配物的真正自由的社会状态,即“自由王国”。

(作者:尹星凡、邓国强)

① 《马克思恩格斯全集》第20卷,第125—126页。

对立统一

对立统一规律是唯物辩证法的实质和核心，是辩证法的根本规律。辩证唯物主义认为，世界上一切事物中都存在着矛盾，每种事物都是矛盾着的对立统一体。矛盾着的事物的两个方面，既相互联系、相互依存，又相互排斥、相互对立，事物就是在不断的矛盾运动中变化和发展的。

恩格斯在《自然辩证法》中曾指出："从量转化为质和从质转化为量的规律；对立的相互渗透规律；否定之否定的规律。所有这三条规律都曾经被黑格尔以其唯心论的方式只当作思维规律而加以阐明。"黑格尔发现了辩证法的规律，但他是从唯心论的立场来说明的。恩格斯则从唯物主义的立场出发，第一次系统、全面地阐述了唯物辩证法有关对立统一的思想。在《自然辩证法》"运动的基本形式"一节中，他指出："所有的两极对立，总是决定于相互对立的两极的相互作用；这两极的分离和对立，只存在于它们的相互依存和相互联系之中，反过来说，它们的相互联系，只存在于它们的相互分离之中，它们的相互依存，只存在于它们的相互对立之中。"

列宁在《哲学笔记》中说："统一物之分解为两个部分以及对其矛盾着的各部分的认识……是辩证法的实质（是辩证法的本质之一，是它的主要的特点或特征之一，甚至是它的最主要的特点或特征）。"辩证法就是要教导人们正确地了解事物，了解矛盾是事



物存在的自然状态，就是要教导人们坦然面对矛盾，仔细分析矛盾和正常解决矛盾。

矛盾对立的两极具有诸多特性，对立的两极不可分离、对立的两极相互作用、对立的两极相互渗透、对立的两极相互转化。矛盾对立两极的属性表现，揭示了对立统一规律的真正本质。

首先矛盾着的对立面是相互作用，相互制约的。对立面的这种属性具体来说有三层的含义：对立两极不可分离，任何一极都以另一极为存在的条件，失去一极，另一极就不存在；对立两极地位和作用相同，不能贬低任何一极；对立两极相互作用，才能推动事物发展。《老子》说："有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，意声相和，先后相随"。这就是说，有和无是一对矛盾，它们相互依赖而存在，如果不曾经拥有，也就不存在失去，无所谓有，就无所谓无；难和易也是相对的两极，困难是相对容易而言，没有容易作参照系，再困难的事也不会感觉到困难，反之亦然；长和短是一对矛盾，长是相对短而言，它们的存在也是互为条件的。甲乙两支足球队在世界锦标赛首轮比赛中相遇，甲队是一支劲旅，甲乙两队实力相差悬殊，甲队在比赛中战胜乙队，先取 3 分，获得领先优势，为以后的比赛打下了一个好的基础。甲乙两队就是一个矛盾体，甲乙两队在这个矛盾体中发挥的作用是相同的，乙队虽然是弱队，其作用是不容忽视的，因为如果没有乙队，就不能成就甲队，甲队的强势正是因乙队的弱势而来的。如果否认弱旅乙队的作用，甲队的强势甚至可以说是不存在的，因为按逻辑推论，甲队如果不以其他队为参照，就无所谓强弱，如果遇上比自己强的队就成为了弱队。

对立的两极是相互渗透、相互转化的。对立的两极不仅相互依赖、相互渗透，而且在一定的条件下，是相互转化的。恩格斯说："辩证法不知道什么绝对分明的和固定不变的界限，不知道什么无条件的普遍有效的'非此即彼'，它使固定的形而上学的差异互相过渡，除了'非此即彼'，又在适当的地方承认'亦此亦彼'，并且

使对立互为中介；辩证法是惟一的、最高度地适合于自然观的这一发展阶段的思维方法。”矛盾对立的双方“非此即彼”，矛盾对立双方的性质具有相对的稳定性，正是因为这种特性才把矛盾对立的双方区别开来。然而，矛盾双方的对立并不是绝对的、凝固的，事物并不是僵化不变的，矛盾着的双方是不断运动变化的，在一定的条件下，矛盾双方是可以相互渗透、互相转化的。矛盾对立的双方又是“亦此亦彼”的。在中外哲学史上，主流思想是强调对立面的统一、联系和转化的。《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”一是起始，二是分化出对立面，三是对立的统一，结合成新的统一物，形成万事万物。赫拉克利特认为“相互排斥的东西结合在一起，不同的音调造成最美的和谐”，并且认为“生和死，醒和睡，少和老，冷和热，干和湿”这些都是相互联系和相互转化的。

矛盾的双方相互对立、差别、斗争，矛盾的双方又相互联系、统一、转化，这就是矛盾的运动形式。马克思说：“两个矛盾方面的共存、斗争以及融合成一个新范畴，就是辩证运动的实质。谁要给自己提出消除坏的方面的任务，就是立即使辩证运动终结。”对立、斗争是矛盾运动的一种形式，但不是惟一的形式。矛盾双方的共存与斗争具有同样的重要性，在很多情况下，矛盾双方是相互渗透、统一和转化的。和平和发展是当今世界的两大主题，邓小平理论就是在这种背景下建立的。邓小平理论中关于改革开放的思想、关于社会主义市场经济的思想、关于一国两制的思想等，就是新时期马克思主义唯物辩证法对立统一规律的绝妙运用。改革开放是邓小平理论的核心部分，邓小平认为搞社会主义现代化建设，既要反对那种闭关锁国、僵化保守的右的倾向，也要防止那种全盘西化的极端的“左”的倾向。邓小平理论强调坚持独立自主和借鉴外国的先进经验，才是我国进行社会主义现代化建设的正确道路。邓小平理论强调矛盾双方的渗透和转化、统一和融合，关于社会主义市场经济建设的思想，就突破了姓“资”还是姓“社”的教条



束缚，邓小平指出："计划多一点还是市场多一点，不是社会主义与资本主义的本质区别。计划经济不等于社会主义，资本主义也有计划；市场经济不等于资本主义，社会主义也有市场。计划和市场都是经济手段。"香港、澳门回归，就是邓小平一国两制思想的成功实践。社会主义制度和资本主义制度是两种不同的社会制度，是矛盾对立的两个方面，但这两种制度并不是水火不相容的。在一个矛盾共同体中，不同的形式可以共同存在，可以互相融合、渗透，共同发展。邓小平一国两制的思想体现了辩证法的永恒光辉。

（作者：郭　东）

有用即真理

当你一个人在深山野林走迷了路，又饿又累，甚至绝望的时候，如果忽然看见地下有几个耕牛蹄印，你可能会想到如果跟着耕牛脚印走，走到头一定可以走出森林，找到有人烟的地方。要是你照这样去做，结果真走出了森林，脱离了危险，于是就会得到这样的结论：跟着耕牛足印走就可以走出森林，脱离危险。这个想法是有用的，因而是真理。这是美国哲学家威廉·詹姆士解释哲学命题"有用即真理"时用的一个比喻。他由此进一步解释道：与此相反，如果真理对人生没有用处，或者说对真理的认识肯定是无益的，而谬误却是惟一有用的，那么，认为真理是神圣和宝贵的，认为追求真理是人生的责任等等这些流行的看法，就永远不会形成，或者说永远不会成为人们的信条。在那样一个世界里，我们就会倾向于回避真理。正是由于真理对人类生活具有明显的好处，人们才把追求真理当作首要任务。

作为实用主义哲学家的典型代表，詹姆士所提出的"有用即真理"的命题，直接来自美国实用主义创始人皮尔士。

皮尔士是美国哲学家、逻辑学家和数学家。正是他提出了实用主义的一些基本原则，其中就包括"信念即真理"的命题。

皮尔士认为，我们的思想的职能就是确定信念。因为只有确定了信念，我们才能消除怀疑，避免混乱；才能维护生活上的宁静，获得思想上的满足。如果一个信念能够给我们带来满意的效果，



那么这个信念就是好的、有用的，就是真理。因此，信念本身无所谓真假，只存在有用还是无用的区别。当我们按照一个信念去做，获得了让我们满意的效果，我们就认为这个信念是有意义的，这个信念是有用的，它是真的。皮尔士由此得到结论：信念的真就在于它有用，真理就是能给人的行为带来满意效果的信念。正是在以效果来确定观念的意义这一基础上，詹姆士提出了"真理即有用，有用即真理"的命题。他说："'它是有用的，因为它是真的'，或者说，'它是真的因为它是有用的'，这两句话的意思是一样的。"①

"有用即真理"这个哲学命题看上去十分简单，其实涉及不少复杂的问题。这个命题不仅涉及什么是真理的问题，而且由于它把真理和有用在根本上联系起来，从而在完全不同的层面涉及真理与实在的关系，涉及对实在概念的理解以及真理的检验等等。

詹姆士认为，真理是人造的。在他看来，真理是人造的言语，是人带到世界上来的。真理就是人们在头脑中想出一个点子，用它把经验和经验联系起来，那些圆满的连接就是人们"造"出来的真理。

詹姆士也认为"真理是观念和实在的符合"，但他所说的"符合"有不同的含义。他认为"符合"可以是"摹写"或"临摹"，但我们无法"摹写"抽象的东西。比如试着闭上眼睛，想想墙上的挂钟。我们所能想象出来的只是那个钟面的图像或摹本，除非我们是个钟表匠，否则对于钟的机件的观念就不能形成摹本。当我们谈到钟的"计时功能"和发条的弹性等等时，那就更难看出我们的观念所能模拟的到底是什么了。不仅对时钟的功能无法摹写，对于像"过去的时间"、"力"、"自发性"等一类实在，我们也无法摹写。因此，符合同时还是一种引导。所谓与实在"相符合"，就意味着我们被一直引导到实在或与实在发生实际的接触。这样我们在处理实在及其相关事物时，就比与实在不符合时要更好一些。

① 詹姆士著：陈羽纶等译，《实用主义》，商务印书馆1983年版，第104页。

任何观念，只要对我们实际上处理实在事物有用，使我们的生活适应实在的整个环境，就足以符合而满足我们的要求，这种符合就是引导。真观念能引导我们走向一贯性和稳定性。因此，如果一个概念能稳定地把我们从一部分经验引导到另一部分经验，把事物联络得让我们满意，并且应用起来妥帖、简单和省力，这个概念就是真理。这样，观念与实在的符合也就是"有用"或"效用"。

在这里要注意到的是，詹姆士所说的"实在"与我们一般所说的实在不同，它由三部分组成。

一部分实在是感觉流。詹姆士把这部分说成是实在的分子。这些分子可以是固定的，但我们在处理它们时仍然有着某种自由。感觉流存在着，我们不能改变它，但我们在处理它时注重哪方面，则决定于我们的兴趣，注重点不同，结果也大异。就细节来说，滑铁卢战役是确定的，但是，在不同的人看来具有不同的结果。在英国人看来是大成功，而在法国人眼中则是大失败。因而感觉流凭空而来，无法控制。注重感觉流的哪个方面，完全取决于我们自己。

另一部分实在是感觉之间的关系。这种关系虽然是实在的"永久的"部分，但我们关于内部关系的知觉，也一样是由我们自由推移、排列的。我们可以用不同的方法对这些知觉进行分类，可以看重这个或者那个知觉，而看重哪个知觉则往往决定我们的信仰。甚至逻辑学和几何学等的形式与秩序，都完全是人造的。在詹姆士看来，感觉间的关系可以分为两类：一类是可变化的、偶然的关系，这种关系具有外部的性质，比如日期和地点就属于这种关系。我们都相信有一个时间，有一个空间。每个事件都有自己确定的发生日期；每个物体都处于自己一定的位置。这些抽象的观念的确有统一世界的力量，使人们头脑中的世界变得有序。但当概念到达一定的程度时，它们便与我们无序的时间空间经验就有非常大的差别。在那种情况下，我们会很快失掉我们所有确定的时空方位。在时间上，不只是小孩子分不清昨天和前天，把整个过



去搅和在一起，时间一长了，成年人也一样。在空间上，你可以清楚地看出你所在的地方和北京、上海、香港三地在地图上的关系，但地图上的符号所表示的事实你可能完全不能感觉到。方向和距离都是含糊和混乱的。所以詹姆士认为，空间和时间绝不是"直观"的，而是人为的构造。另一类是固定的与主要的关系。这类关系决定于关系的内部性质，但决定内部关系性质的是"心的独断的选择"。因而，无论外部性质还是内部性质的关系，都是人为的和主观的关系。

再一部分实在是"以前的真理"。那是人的先存的概念，是"人化"过的实在。由于在詹姆士看来，我们是用概念使实在适合于我们的用处，而实在则被动地服从我们的概念，所以客观世界就成了"人的思想所烹调过的一个替代物。无论在哪里找到它，它都已经涂抹装扮过了"。

正因为如此，詹姆士认为真理总是含有"人的因素"。它只是我们关于实在的信念而不就是实在本身。而在认识过程中，我们不可能把实在的因素和人的因素区分开来。对于同一实在，我们可以用不同的方式形成概念，达到我们的目的。比如 27 这个数，我们可以把它看作是 3 的立方或 3 和 9 的乘积，也可以看作是 20 加 7 的和或 30 减 3 的差等，同时它们都是真的。再如一个国际象棋棋盘，我们可以看作是白底黑方，也可以看作是黑底白方；同一条线我们可以看作是向东的，也可以看作是向西的。两种看法都不假，不存在矛盾。在所有这些例子中，都是在某一可感的实在之上，我们人为地增加了某种东西，而且所有这些增加都与实在"相符"。在它们之中，没有一个是假的。如果要说哪一个更真，则全看我们给它派什么用场。如果 27 指的是钱包里的人民币，而原先放的是 30 元，那么它就是 30 减 3 的差。如果 27 指一块木板的长度，要把它插进一个只有 25 公分宽的插槽卡，那么它便成了 25 加 2 的和。詹姆士正是由此得出不存在绝对真理，真理都是相对的这一结论。

詹姆士认为在我们的生活中，很难说清楚什么是绝对的真。真理的衡量标准至少有三种：常识的、科学的和哲学的。在一种生活领域常识好些；在一种生活领域科学好些；而在另一种生活领域，哲学好些。我们没有办法说清楚哪一种是绝对真的。总之，没有永恒的真理，真理都是暂时的。一个观念今天可能是真的，明天则可能变成假的了；今天的定理，明天可能成了谬误。世界上没有绝对的真，更没有绝对真理。托勒密的天文学，欧几里得的几何学，亚里士多德的逻辑学都只具有一种相对的真，如果要绝对地说，它们只能都是假的。

詹姆士由此认为，真理的真取决于它所派的用场，真理是一个证实自身有用性的过程。观念的真实性不是它本身固有的，而是被许多事件造成的，实际上也就是它证实自己的过程。真理就是它的证实过程，而真理的有效性则是使自己生效的过程。一个观念要被看作真理，必须使人们能够依据经验感受到它所产生的实际效果，并且获得兑现价值。因此，真理就是一个被证实的过程，一个使自己的有效性生效的过程。

真理作为一个证实自己有效性的过程，无疑包含了不少理论困难。虽然詹姆士认为这个证实过程既可以是直接的，也可以是间接的，从而避免了一些矛盾，但仍然不能在根本上自圆其说。诚然，由于真理是一个证实自己有效性的过程，因而并不意味着那些未经证实但人们却据以生活的观念不是真理。这些观念虽然不是经过每个人的直接证实，但已经由其他人间接证实了。只要有足够的证据，间接证实和直接证实一样有效和真实。但是，在这种过程中得到的有效性在逻辑上并不能证明真理的存在。也许正因为如此，詹姆士早就认为，理论不是谜语的答案，而是我们可以依赖的工具，我们正是借助这种工具去改造世界。这种思想直接导致美国实用主义的集大成者约翰·杜威提出"真理即工具"的命题。

为了从詹姆士"有用即真理"体系的困境中解脱出来，弥补其不足，杜威发展了詹姆士把思想和理论等是工具的观点，对有用即

真理的观点进行修正。他认为，真理是人们思想和行为的工具，而工具无真假之分，只有有用、方便与无用、不方便之别。跟工具一样，真理自身无所谓真假，真理的"真"在于其有效性和实用性。工具的特性不是真假，而是有效无效。

认为真理即有用，明显至少大大偏离了"真理"概念的原本含义。但把"效用"和"效果"作为真理论的一个基本概念，却无疑具有重要理论和实践意义。这不仅是因为人们认识世界的根本目的是改造世界，而改造世界则是为了更好地满足人的需要，而且由于我们的观念是人类的观念，它的真实性与人的认识需要和实践目的密切相关。

（作者：王天思）

上帝已死

尼采是19世纪末德国最有名的哲学家之一,唯意志主义的主要代表人物。1848年,他出生于普鲁士一牧师家庭,其远祖曾是一个波兰贵族,他自己也经常以此为傲。尼采1864年进入波恩大学,一年后又转入莱比锡大学,学习古典语言学和文学,因成绩优异,在毕业前就被瑞士巴塞尔大学聘为编外教授,毕业后很快就转为正式教授,任教不到10年就因病辞职,以后就一直在瑞士、意大利和德国的许多地方疗养治病,直至1889年完全疯狂后住进疯人院,次年去世。尼采留下的著作很多,有《人性,太人性的》《朝霞》《快乐的科学》《查拉图斯特拉如是说》《善恶之彼岸》《道德之体系》《偶像之没落》《反基督徒》《请看斯人》等。最后,他还完成了一部对后世影响巨大的著作手稿《权力意志——重新估价一切价值》。这部著作是他在世时留下的1025条格言,死后由其妹整理出版。在风格上,尼采与一般哲学家不同,他不仅是一位哲学家,同时也是一位诗人和文学家。他的著作大多是以诗歌、散文和格言的形式写成的。此种风格,对其思想的广泛传播发挥了重要作用。

“上帝已死”是尼采哲学的一个重要命题,也是其理论论证的出发点。他在其《快乐的科学》一书中明确宣告“上帝死了”。但在尼采做此宣告之前,上帝的死亡早已成为事实了。

在西方,很早以前的文艺复兴运动打出理性和科学的旗帜,自

的就是要反对神学，推倒上帝，以恢复人类的尊严。当时的人文主义者从古希腊哲学中借来“人是万物的尺度”去对抗“神是万物的尺度”，以人的理性去批判对上帝的盲目崇拜。

后来的法国启蒙哲学，更是从宗教怀疑论走向了唯物主义的无神论。培尔早就指出，上帝是不可能用理性去证明的，宗教是神秘的，不可理解的，因而也是不合理的。由此，他提出道德必须与宗教分离。后来的法国唯物主义感觉论者申明：要我相信上帝的存在，除非让我能看到或摸得着他。百科全书派的领袖狄德罗公开申明，上帝是没有的，上帝创世只是一种妄想。霍尔巴赫更明确指出，上帝只是由人的想象所创造的虚构物，崇拜上帝无异于迷信子虚乌有。

至德国古典哲学，上帝受到了最后的一击。首先是康德，他以自己的机智完全推翻了中世纪经院哲学关于上帝存在的本体论、宇宙论和目的论证明，而将上帝贬低为只是一个道德上的假设。最后是费尔巴哈《基督教的本质》一书的出版，这无异于是宣读上帝死亡的通知书。他指出，上帝不外乎就是被异化了、对象化了的人格性。并非神按照他的形象造人，而是人按照他的形象创造了神，属神的本质，即人的本质。上帝和神都是人自身的分裂，是人创造了一个上帝作为自己的对立面。如此，上帝就成了无限的存在者，而人只是有限的存在者；上帝是完善的，而人是不完善的；上帝是永恒的，而人是暂时的；上帝是全能的，而人是无能的；上帝是神圣的，而人是罪恶的；上帝是完全的能动者，而人是完全的被动者。总之，上帝与人是两个极端，上帝愈伟大，人则愈渺小，上帝愈神圣，人则愈无价值。但是，归根到底，上帝的智慧和伟力均来自于人的“类本质”，上帝乃人的“类本质”的异化。至此，费尔巴哈实际上已经宣布了上帝的死亡。

尼采提出“上帝已死”，其矛头所指，主要是传统的基督教伦理价值观念。在基督教，人只是上帝的奴仆，所以其教义强调，必须信仰上帝，要忍让、屈从、虔诚、宽容，要有同情心和怜悯心。尼

采认为，基督教的"上帝"和"来世"都是虚构，是以虚构的灵魂来束缚人的肉体，教人蔑视自己的生命，无视自己的存在和本能。他说，基督教本来就是罗马帝国奴隶的宗教，他们宣扬的这些品德和原则，也都只是奴隶的道德，是假仁假义的、虚伪的，是以"反天性为伦理"。其目的是要消灭人的个性和自由，扼杀人的创造性和进取精神。这些道德观念都是使人颓废的鸦片，正是此种奴隶道德才导致了欧洲文明的堕落。既然如此，他说，现在上帝已经死了，我们就用不着再去崇拜上帝了，那么以上帝为基础的基督教传统伦理价值观念当然也就应该加以抛弃。

由"上帝已死"而引出的对基督教价值观念的否定和批判，最后又导致尼采提出了另一个更激进的哲学命题——"重新估价一切价值"。该命题的矛头，除基督教的传统伦理价值观念之外，还指向了西方传统的理性主义价值观念，其中主要又包括两个方面：一是文艺复兴运动以来的资产阶级的自由、平等、博爱和民主等社会理想和价值观念。二是自苏格拉底以来传统的科学理想和知识价值观念，如苏格拉底提出的"知识即美德"，培根提出的"知识就是力量"，等等。尼采认为，上述两种理想和价值观念都是以理性为基础的。发展到现代，在"上帝死亡"之后，人们又抬出"理性"和"真理"作为偶像来加以崇拜，实际上是要创造一个新的"上帝"。他说，理性主义者也都是一些意志薄弱者，他们离不开对偶像的崇拜，上帝死了，他们就无可奈何地把"理性"和"真理"当作偶像来崇拜，这就像把驴子当上帝来崇拜一样可笑。他认为，与基督教一样，理性主义者的价值观念，同样是要否定人的生命和生存的价值，要把人当作理性和知识的奴隶，抹杀人的本能、情感和意志的作用，贬低人生的意义和目的，也是必须抛弃的。

至此，尼采就从反传统最后走向了历史虚无主义。尼采依据其"权力意志"的学说，反对离开人的欲望、需要、情感生活去空谈认识论及科学方法论的哲学传统和实证主义倾向，主张要摆脱旧观念的束缚，反对偶像崇拜，这在一定意义上也是应该肯定的。特



别是他对基督教传统伦理观念和价值观念的批判，让人耳目一新。他指责基督教要人们去信仰上帝和来世，其本质就是蔑视人的生命，要以虚构的灵魂来束缚人的意志和行为，否定人们对现世幸福的追求，目的在于维持宗教对世人的奴役。尼采对基督教的批判曾给予现代西方世界以很大的精神震动，确实有其合理性。但与此同时我们也应该看到，尼采是从一个极端跳到了另一个极端。他对西方历史上传统伦理观念和价值观念的批判，采取的是全盘否定的态度。他要人们抛弃的，不仅仅是基督教的那些陈腐的伦理和价值观念，而是自古希腊以来所有一切传统的伦理和价值观念。其中，既包括以往一切科学理念和知识价值观，也包括文艺复兴运动以来一切理性主义和民主主义的自由、平等、民主等社会理想及价值观念，而且还包括一切社会主义反对剥削、压迫的正义理想和价值观念。他认为，所有这些观念都是对人的意志的压抑，都是对个性的扼杀，都必须予以抛弃。这实际上就是一种否定一切历史和传统的极端的虚无主义观点。更有甚者，是他在否定以往一切理性主义、民主主义和社会主义基础上所提出的"超人哲学"。该学说主张的就是"强者应当统治弱者"的强权政治和阶级压迫。为了实现强者对弱者的统治、上等人对下等人的统治，"超人"应该向民众开战，为了达到目的，可以不择手段，进行战争、征服、掠夺、欺诈和压迫。他说，自私、贪权、纵欲以及一切弱肉强食的观念和行为都是"超人"为了实现其权力意志所必须的，因而都是合法的，也是善的。尼采的这一学说不仅带有浓厚的封建主义贵族色彩，而且与当今世界的自由、平等、人权和民主的时代潮流背道而驰，具有明显的反人类、反文明的性质。这也正是它在历史上能被某些种族主义和希特勒的法西斯主义加以利用的原因所在。

（作者：尹星凡）

生命超出生命

现代生物科学研究表明：生命是高度发达的物质产物，是蛋白质、核酸复合体的存在方式，是蛋白质在一定条件下不断进行新陈代谢、自我更新的过程。应该说，这是人们认识"生命"所迈出的重要一步。

然而，历史上许多智者、先哲们大胆创新，尝试从哲学角度对生命现象进行阐释、研究。尽管尝试者众多，但未能形成真正的哲学思潮。直到19世纪末，这股思潮才在德国渐渐登上哲学舞台。顾名思义，人们称之为生命哲学。

生命哲学成为一个哲学派别，绝不是哲学家一时心血来潮的产物，这与当时的生物科学进步和文化发展是有紧密联系的。整个19世纪对生物科学来说可算是收获颇多，德国植物学家施莱登和动物学家施旺的细胞学说以及达尔文《物种起源》的发表等等，揭开了整个生物世界普遍联系、变化发展的辩证图景。这些伟大的成就给生物学上一直盛行的庸俗进化论、形而上学观点以沉重打击，从而鼓励人们对生命现象进行重新认识。另一方面，德国历史上浪漫主义文学运动也让生命哲学受益匪浅，该运动的倡导者竭力强调人的超越理性的生命和激情的意义，热情讴歌生命和激情的价值。他们认为生命、激情、意志等是一切文学创作、文学欣赏的动力，所以要想在文学创作、欣赏中获得取之不尽、用之不竭的源泉，当然就要对个人的生命、激情、情感等内在的体验引起足



够的重视。在这样的背景下，整个社会刮起的尊重生命、崇拜生命之风，也就顺理成章了。

在生物科学和文艺运动的双重催化下，“生命”一词迅速走俏。但是哲学作为时代精神的精华，它就不能对生命问题袖手旁观、等闲视之。于是，对生命现象进行再认识，把生命问题纳入哲学研究范围也就成为当时一部分哲学家共同的心声。此后的生命哲学迅速成长，不久就成为重要的哲学派别之一。他们为了标新立异，树立生命哲学的意义，强烈要求抛弃以往哲学不合理一面，摒弃传统哲学中抽象和思辨的气息；主张用生命代替并超越以往的物质和精神之争，用非理性取代理性，用直觉方式代替、超越传统经验主义和理性主义认识论。

按照生命哲学家的理解，生命是世界的基础，是世界的本原，万事万物都是“生命冲动”的外化和体现。那么生命就是不断运动的、进化的、创造的、有活力的实在，而不是静止的、僵死的。基于这样一致的认识，德国著名的生命哲学家齐美尔（1853—1918）用他非常精练的生命命题“生命超出生命”说明了这一点。为了更好地了解该命题，我们还是先从他的另一个经典命题“生命比生命更多”入手。前面提到，生命是不断进化的、创造的、持续运动的。那我们首先要明白这里的生命进化并不是单线式、机械式的进化，实际上，生命的进化是多方向的、多路径的，我们无法预知其确切的方向。但是生命为了保持自身永远的活力，它在进化过程中就要不停创造，创造更多的生命来更新自己，否则生命就失去活力，就要衰亡。那么，是不是说生命的任务只是创造更多的生命来更新自己？非也！生命除了不断创造自身，不断以新的生命代替已故的生命以外，它又有更高的追求，它要创造更多生命之外的非生命的东西，实现超越自我。可以说，生命的全部意义就是“创造”，创造自身，再从自身创造其他东西，在创造中实现自身的超越。总之，现实的一切都是生命的创造和超越的产物，是生命的外化和体现。

中国古代思想家韩非子曾说过："志之所难，在自胜。"如今的竞技体育所宣传的"超越自我，挑战极限"与前者所说也是如出一辙。一个人能够不畏艰难险阻，敢于挑战自我，超越自我，那他一定会改变自己的人生，体会到另一番"会当凌绝顶，一览众山小"的美好境界。应该说，不论韩非子所言还是竞技场上的"超越自我"都正如生命给自己订下的目标：一方面不断创造比以前更多的生命，更新自我；另一方面，要不断创造非生命的东西，超出生命自身的界限。正因为如此，现实世界才会丰富多彩。

在生命哲学家看来，文学、艺术、道德、宗教、哲学等等都属于生命创造和超越的产物，是人类精神活动的结晶，是生命自身根据内在的体验将其创造出来的，也就是生命通过这些形式把自身的体验表达出来，根本不掺有任何外在的、先天的因素在里面。那么，人类精神活动的产物有没有规律呢？其实，生命哲学家一直试图区分自然科学和人文（精神）科学，他们认为自然科学有规律可循，有因果关系存在，但是由于自然科学是独立于人自身之外，对此只能以外在的方式加以研究。人文科学却是人自身精神活动的产物，不需要借助外在的方法来认识，可以由人的精神直接理解到。经这么一分析，自然科学和人文科学二者所研究的内容是大相径庭的，当然研究它们的方法也应不同。自然科学可采用概念、判断、推理等逻辑思维方式从事科学研究。人文科学完全是生命个体内在的体验、解释、表达的产物，每一个生命个体只具有个别性、特殊性，所以生命形式应该是独一无二的，就不具有自然科学的共同性、普遍性。由此类推，"生命冲动"超越自身所形成的非生命的东西，只是个人主观精神世界的产物，永远打上了特殊性、个别性的烙印，根本没有规律可言。如果有，那只是个人的主观精神。

生命的不断创造，不断超越，多少让生命沾有一种神秘的色彩。在生命哲学家的眼中，生命的确有无与伦比的力量。可是我们怎样把握、体验到生生不息的生命呢？生命哲学家告诉我们，传



统的理性分析靠外在的感觉、思维永远不能感觉、触摸到生机勃勃的生命，最好的办法是用非理性的直觉方式来体验。他们认为，首先，理性分析和非理性的直觉方式是根本对立的、相互冲突的。传统的理性分析之所以不能真正把握生命，是因为它没有认识到生命是一个不断进化的、创造的实在，没有认识到生命虽然有目标，但是没有确定的方向。相反，理性把生命当作僵死的、不变的东西，如果用传统理性、逻辑推理的方法来把握生命，那只能是竹篮打水——一场空。其次，理性分析法混淆了时间和空间的概念。生命哲学家认为，生命不占有任何空间，时间才是生命的本质特征，只有非生命的东西才具有空间性。再次，理性分析运用概念、符号以及语言等外在的形式把握生命，这就让本来只有个性的生命又带有共同性、普遍性的特征。最后，理性还有一个致命的弱点，容易受到功利的影响，只追求实用的知识，照此下去，不可能获得绝对的实在的知识。

据此，我们很容易看出，在生命哲学家看来，理性分析法根本不能把握住那持续不断、生生不息的生命，而直觉方法恰能补理性方法之不足，使人置身于生命之内，直接把握生命。

诚然，生命哲学家的伟大之处在于，他们先把生命作为世界的本原，然后通过生命的创造和超越形成了丰富多彩的世界。由此，我们不难想象：那生生不息、充满生机活力、不断进化的生命不正是我们所渴望的吗？那拥有“雄心壮志”、不停创造、不停超越的生命不正是我们所追求的吗？那锐意进取、敢于挑战自我、敢于超越自我的精神不正是人类所需要的吗？我们不禁要感谢生命哲学家对生命的重新理解和界定。

但是“生命”一词经这么一番重新包装之后，一方面，我们对生命的敬畏、崇敬之情油然而生；另一方面，我们仍然难以理解生命那不可想象的伟力，仅用非理性的直觉方式去感悟、体验生命，我们越发显得力不从心。应该承认，哲学上的理性主义自黑格尔哲学之后一直是受气的“灰姑娘”，而非理性主义自叔本华的生存

意志哲学以来一直成为人们追逐的对象。当生命哲学家认识到理性的局限性之后，于是极力推崇非理性的功能。可是，综观哲学发展史，又有哪个非理性主义哲学享有经久不衰的生命力呢？人作为有理性的高等动物，根本不应该无限夸大非理性的作用，贬低理性的价值。像生命哲学家那样无限夸大非理性的意义，在哲学上只会走向一个极端。但是，我们也不要擅自拔高理性的功能，蔑视非理性的价值。当然，最好的方法无非是将理性和非理性结合起来，让它们取长补短，发挥各自的优势。

（作者：李本洲）



原理不过是一种公约

这是昂利·彭加勒的著名命题。昂利·彭加勒(1854—1912)是法国著名的数学家、天文学家和物理学家,曾被誉为19世纪末、20世纪初的数学之王。童年时代的他就热衷于读书和思考问题,经过后天不懈努力,他的天资逐渐显露出来。他先是投身采矿工程学,但超常的数学天赋又让他在数学王国里流连忘返,20多岁的他便取得了数学博士学位。数学思维又迅速开启他在物理学、天文学上的灵感。他一生写了大量的数学、天文学和物理学论著,1908年被选为法国科学院院士,同时还是许多外国科学院院士。不仅如此,他又拥有广阔的哲学思维,被誉为哲人科学家。他的哲学思想一方面是受到康德思想的影响,另一方面则继承了马赫和迪昂的传统,从而形成他的约定论思想。这一思想也是他对自然科学领域的最新成就进行深刻反思的结果。他的主要哲学著作有《科学与假设》《科学的价值》和《科学与方法》等等。

彭加勒的哲学思想是非常复杂的,但是有一点是肯定的,一直以来,他用哲学思维对自然科学领域的问题进行深刻反思所形成的约定论思想是备受世人推崇的。彭加勒在其科学哲学著作《科学与假设》一书中写到:"原理不过是一种公约。"如果将这句话放到具体的语境当中,可以作这样理解:科学的理论、概念等只是一些经验符号,不是客观事物本身的反映,既不是先验综合判断,亦非经验事实,只是科学家相互约定的。为论证约定论的合理性,彭

加勒就以当时几何学出现的矛盾为例展开分析。在彭加勒所处的时代，希腊人欧几里得所创立的欧氏几何学受到了来自非欧几何学（俄国数学家罗巴切夫斯基所创）的挑战。欧氏几何学中的第五公设即平行线原理提到：从一点只能作一条直线和原有的直线平行。但是非欧几何学却推翻了该条定理，非欧几何学认为：从一点可以作许多直线和原来的直线平行。彭加勒认为：既然欧氏几何和非欧几何都有成立的理由，并且都能在物理学上得到应用，那么较早被认为真实的欧氏几何学公理必然会遭到人们的质疑。这样一来，传统的欧氏几何学公理来自先天综合的结论就不攻自破了，因为先天综合所得到的知识是绝对正确的。人们不禁要问：那么几何学公理来自经验吗？针对这点彭加勒也给予否定，因为几何学公理是非常精确的，决不能掺入半点经验的东西，一旦加入经验的东西，几何学公理就无法达到精确的地步。通过选用几何学材料，彭加勒得出结论：几何学公理只能是约定的。但是精通自然科学的他并没有将约定论仅仅限定在几何学领域以内，对他来说，几何学公理是约定，那么物理学、力学原理等其他自然科学分支也是约定便不言而喻了。这样，约定论由他创造再扩展到他所研究的物理学、力学等其他自然科学领域，从而让约定论贯穿于他的整个科学认识论和科学哲学体系。

彭加勒进一步指出：约定是我们的精神自由活动的产物，作为约定的领域或原理不受实验检验，它们无所谓真假。他说："如果我们研究一下这个问题：欧氏几何学是真是假？那么我们就可看出，这个问题是毫无意义的。这好比是问：米制是否为真，旧制是否为假；笛卡尔坐标是否为真，极坐标是否为假。一种几何学并不比另一种几何学更真实，它只是更加方便而已。"①

约定是我们的精神自由活动的产物，那么此"自由"是真的自由吗？彭加勒解释道：人们在使用约定论时尽管存在自由，但这种

① 彭加勒著：李醒民译，《科学与假设》，光明日报出版社1988年版，第40页。

"自由"不是完全任意的，更不是出自我们的胡思乱想，而是要充分发挥我们的主观能动性，让人们的思维创造能力得到更有效的发挥。这种自由既要有经验的引导，有时又要进行实验研究。他说："它们是任意的吗？不是，否则它们将毫无结果了。实验虽然给我们以选择的自由，但同时又引导我们找到最方便的路径。因此，我们的法令如同一位专制而聪明的君王的法令，他要咨询国家的顾问委员会才颁布法令。"①他仍以欧几里得的几何学为例，他说欧氏几何学的原理是约定，但这些约定不是任意的。如果他们走进非欧世界，我们便会采纳其他的约定了。总之，这里的"自由"不是完全任意的。

彭加勒是约定论的创造者和集大成者。但是在他之前，约定论思想就已露出端倪。在古希腊时期，原子论者德谟克利特、留基波等就主张感觉只是约定的东西。德国大哲学家康德对约定论的形成也起到了一定的推动作用。他说，我们描述的本性与其说取决于个人的选择，还不如说主要取决于人类思想的普遍特征，我们在这个世界上发现的秩序并非与我们的思想特征毫不相干。随后的马赫和迪昂对约定论作了进一步探讨，为彭加勒约定论思想的最终形成奠定了坚实的基础。

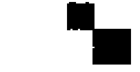
彭加勒的约定论思想对当时科学认识论和方法论等方面所产生的影响是深远的。首先，约定论为自然科学发展提供了新的认识论和方法论。彭加勒的约定论将数学和物理学的方法论紧密联系起来，对数学物理学的发展起到了重要的推动作用。当 19 世纪末 20 世纪初物理学出现危机时，一时"物质消失了"，"科学破产了"等荒谬说法充斥整个物理学界，但是彭加勒十分清楚，他认为物理学出现危机并不是坏事，物理学的危机能加速物理学的根本变革，帮助物理学走进新的发展阶段。伟大的科学家爱因斯坦也曾多次肯定约定论思想，称赞约定论对他从事自然科学研究所起

① 《科学与假设》，第 2 页。

的重大作用。其次，约定论充分肯定了主体在认识过程中的能动作用，约定论既不同于传统的经验论，又有别于唯理论，应该说约定论思想是对传统经验论和唯理论的重要补充。约定论虽然要受到经验和理性的引导，但是这种引导仍会给约定论以很大的活动空间。在彭加勒看来，约定是精神的自由活动。其实在科学研究中，科学家要对许多未加工的事实作出思考，然后从中选择有观察价值和使用价值的事实，再由科学事实提升到科学定律，这都需要充分发挥科学家的自由创造精神，即主观能动性。但是，我们也可以清楚看到，彭加勒约定论思想的局限性是非常明显的。他过分强调定理、概念、理论的约定性，把方便、有用作为约定的根本特征，从而忽视了科学中的约定所对应的客观事物本身。这样一来，约定论思想必然会夸大"我们精神的自由活动"，让科学理论、定理、概念等过多地烙上主观性色彩，从而冲淡了科学理论、定理、概念等形式创造的客观性一面。

（作者：李本洲）





面向事情本身

"面向事情本身",这是胡塞尔的名言,是现象学方法的本质要求。其中"事情本身"和"面向"都各有其含义。因此,让我们首先分析这两个词的含义,然后再综合考察"面向事情本身"这个命题。

对于"事情本身",要从柏拉图的"理念论"谈起。自从巴门尼德把意见和真理对立起来之后,本体论就进入了一个新的阶段:"本质本体论"的阶段。相应地,前一阶段可称为"本原本体论"。本原本体论要寻找的是世界本原,也就是时间上在先的、万物都由它产生、都由它组成、毁灭后又复归于它的东西。"时间在先"的世界本原无法确证,因为人类不能回到世界产生之前去验证世界本原是否如哲学家所说的那样是水、火或其他别的东西,所以古希腊早期的自然哲学受到智者们的批判。如普罗泰格拉就用感觉论来反驳它,说"人是万物的尺度"。按照苏格拉底的解释,普罗泰格拉的意思是"哲学家们的感觉是万物的尺度",如有的觉得水重要,就认为水是世界本原;有的觉得火重要,就认为火是世界本原;等等。本质本体论反对按照"时间在先"的思路寻找世界本原,主张按照"逻辑在先"的思路寻找"现象"背后的"本质",认为是本质使现象成为可能,因此本质才是真正的"本体"。柏拉图认为现象背后的本质是"理念",它们构成了一个独立的世界——理念世界。

柏拉图的这一思想影响深远。直到今天，还有许多人主张：科学就是在现象“背后”去寻找本质。但把本质看作独立于现象之外，古希腊自然哲学所面对的同样困难就出现了：如何确证本质世界的独立性？柏拉图对这一问题的回答被列宁称作“粗暴的唯心主义”，因为他假定人的灵魂先在理念世界存在过，因此在现象世界中的认识实际上是回忆理念世界的景象。胡塞尔同样看重“本质”，但由于他把哲学的对象确定为“纯粹意识”，所以避免了柏拉图的难题。对他来说，现象和本质是由同样的材料构成的。本质并不存在于现象之外或现象之后，本质就是一种现象。但作为本质的现象与普通的现象不同之处在于：它是使同一类现象成为可能的现象。为了便于理解，我们不妨把它称为“元现象”。面向“事情本身”，意即在纯粹意识的范围内，把这类“元现象”找出来。

胡塞尔之所以能够这样做，是由于悬置了所谓的外部“客观世界”与内部“主观世界”的关系。在他看来，通常所谓客观世界与主观世界的关系实际上是主体和对象的关系，只不过被哲学家误当成了与人无关的客观世界与主观世界的关系而已。人们没有意识到，通常所谓“外”和“内”其实都是由意识构成的，因此只有立足于“纯粹意识”才能理解“外”和“内”的关系。人们把“内”、“外”分开并割裂两者的关系，是由于没有理解“意向性”原理。

“意向性”概念来自胡塞尔的老师布伦塔诺。它表明，意识有朝向某一目标的指向性。胡塞尔追随布伦塔诺，认为“自我意识”或“纯粹意识”具有意向性，并断言，意向性由三种因素构成：（一）意向性活动的主体，（二）意向性活动，（三）意向性的对象。他认为，没有主体固然不能构成自我意识，没有对象也不可能有自我意识。这是因为，自我意识总是自我在“意识着”，总是“意识着”的意识，总是“意识着”对象。

由于意向性并不是某种固定不变的性质，而是一种意识活动（也就是我们所说的“意识着”），因此它不仅包容对象世界，而且创造对象世界。为什么？因为任何对象之所以成为该对象，是由



于它具有特定的意义(含义),而对象的含义既不是对象自身所固有的,也不是固定不变的,而是由自我意识所给予的。自我意识从各方面朝向(意向)某一对象,某一对象就具有特定的意义,从而成为该事物。通常所说的“客观”事物,其实正如康德所指出的那样,只不过是普遍的主观事物,即“对每个人来说都一样”的主观事物。它们也是由意向性活动构成的。意向性活动既构造个别事物,也构造一般事物,它们之间的关系即通常所谓的现象与本质的关系。正由于它们都是意向性活动的产物,所以都属于纯粹意识,换言之,都是“现象”,但由于一般事物使个别事物成为可能,所以一般事物才是“事物本身”,而个别事物仅仅被当作一般事物的表现形态。一般与个别的区别,来源于不同性质的赋义(赋予含义)活动。

了解了“事情本身”,再让我们来看一下“面向”的含义。胡塞尔的“面向”不是“面对”,不是说“对着事情本身”就完了,而是指对“事情本身”的直观,即本质直观。它不是一种状态,而是一种动作。

“直观”就是“看”。“本质直观”是一种特定的“看”的方式。从古希腊开始,人们就认为,不仅可以用肉体的眼睛去“看”,而且可以用心灵的“眼睛”去“看”。在哲学上,这分别被称为“经验直观”和“理智直观”。众所周知,我们的心灵并没有“眼睛”,所以有人认为用心灵去“看”只是一种比喻的说法。尤其当涉及宗教的启示时,人们更加这样相信。但数学和自然科学的出现改变了一切。任何一个经验的三角形,三内角和都不可能不多不少、恰好等于180度,它总是比180度多一点或少一点——即使你用最准确的作图工具,做出来的三角形还是会有误差。但人们确实可以“看”到,三角形三内角和等于180度。原因在于,人们所“看”到的那个“三内角和等于180度”的“三角形”并不是经验的三角形,而是理想的三角形、“典型的”三角形、可以作为经验的三角形之“标准”的三角形(柏拉图会称为“三角形的理念”,而胡塞尔则称

它为“三角形本身”)，我们用作图工具做出来的那个三角形只是它的一个样本而已。

自然科学(古希腊意义上的 Physics)也是这样。按照亚里士多德所认可的那种经验直观，物体要维持匀速直线运动，就必须始终有外力加于其上；按照伽利略通过不断减少摩擦力的实验所得到的那种纯粹直观，只有在没有外力作用或在合力为零的情况下，物体才能维持匀速直线运动。康德认为，正如对三角形的纯粹直观使纯粹数学成为可能一样，对实验的纯粹直观使纯粹自然科学(即实验室里的物理学)成为可能。

问题在于数学的“纯粹直观”和自然科学的“纯粹直观”的关系是怎样的？我们知道，康德认为感性不能思维、理智不能直观，这使他把“纯粹数学何以可能”的问题放到感性论中，把“纯粹自然科学何以可能”的问题放到知性论(范畴论)中。但康德不得不承认，要解决前一个问题，单靠感性论是不够的，正如要解决后一个问题，单靠知性论是不够的一样；必须把两者结合起来。当然，康德不会像我们中国学者那样，轻松地说一句“必须把两者结合起来”就算完成任务。他为这种“结合”绞尽了脑汁。《纯粹理性批判》第二版中关于“想象力”部分的变动就是证明。

胡塞尔的意向性理论可以看作康德所做工作的继续，虽然他的“面向”更接近笛卡尔式的理智直观，而不是康德的纯粹直观(纯粹直观仍属于感性)。因此，“面向事情本身”意味着：首先通过排斥种种干扰，分离出一个纯粹意识的领域；其次，通过本质直观从纯粹意识领域的直接经验中还原出“本质”来。从方法论的角度来看，前一方面可称为“括号法”或“排斥法”，后一方面可称为“本质的还原法”。

括号法要确保找到“事情本身”所在的那个领域，即纯粹意识领域。为此，胡塞尔阐述了两种括号法：“历史的括号法”和“存在的括号法”。历史的括号法是把前人留给我们的全部知识都搁置起来，封存在括号内；存在的括号法是把“世界是否存在于意识之



外”这样的问题搁置下来，封存在括号内。前者把所有来自前人的间接知识、后者把来自自身的直接知识悬置起来，都当作只能“面对”、但无法“面向”的含混、杂乱的表象，加以排斥，剩下来的就只是那个包含着“纯粹现象”的“纯粹意识”领域了。

本质的还原法要确保从纯粹现象中找到作为“事情本身”的现象，即本质。胡塞尔认为，在作为纯粹现象的“直接经验”中既包含着变动不居的感性经验，又包含着稳定不变的本质、结构。本质的还原法就是要从变动不居的直接经验中去把握常住不变的内在“本质”和“结构”，即先验的“纯粹观念”或“纯粹逻辑”。这种“把握”就是“面向事情本身”之“面向”的含义。

（作者：马拥军）

返回生活世界

“返回生活世界”是胡塞尔在其晚年的代表作《欧洲科学危机和先验现象学》一书中所提出的一个著名的哲学命题，集中体现了他的晚期哲学思想。

早年，胡塞尔创立现象学，目的是要通过现象学的还原方法去寻找作为人类一切认识活动之本原的先验意识结构，并以此来为科学奠定一个理性的基础，将哲学变成一种“严格的科学”。但随着第一次世界大战的结束，整个欧洲面临着严重的政治和经济危机。这使胡塞尔意识到，人类的认识活动不是超历史和超经验的。胡塞尔认为，欧洲危机的根源在于科学主义思潮。他们离开人的历史文化和日常生活片面地追求关于事实的严格性及准确性知识，这就必然要导致人类生存意义的危机。为此，他把当时欧洲的危机归结为“科学的危机”，作为解决科学危机的手段就是要“返回生活世界”。

何谓“生活世界”？胡塞尔说，“生活世界”是由人的日常生活直接呈现给我们的世界，是一个不言自明的“直观的世界”，而不是科学给我们提供的抽象的“课题性”世界。它是一个为一切科学抽象和哲学反思做“奠基”的活生生的充满人性的世界。在这个世界里，人们依存于自己的五官，感受到形色声嗅的万千变化，把自己看作一个自然的存在物，时刻提出各种自然的需求，怀抱着朴素的自然态度。同时，这个世界也被打上了社会和文化的烙印，



人们都被涂抹了传统、习俗、道德和宗教的各种文化色彩，追求着各种愿望、目的和理想，表现出各色各样的心理和情感，充满着喜怒哀乐，是一个日常经验和信仰的世界。概而言之，"生活世界"是以人为中心的，是围绕人而展开的一个亲切的"周围世界"。在其中，人不仅是理智的主体，而且也是感知的主体、情感的主体和意志的主体。他们不仅与自然界交往，而且也相互交往，笼罩着人性的氛围和色彩。随着人们交往对象和活动范围的扩大，个人生活也在不断发生变化，生活世界的地平线也在不断向四周拓展。

与"生活世界"不同，胡塞尔认为，"科学世界"则只是对生活世界的抽象。"科学世界"从"生活世界"中抽象掉了过着现实生活的人格主体，抽象掉了主体的文化性质和精神特征，使世界变成为一个无人居住的自在物体的世界。这是一个受严格因果性支配的世界，一个完全可以用数学、物理公式来规定和说明的世界，一个纯粹数学化和理念化的自然。由此可见，"科学世界"即是对"生活世界"的一种"异化"，是直观自然向几何化和数学化自然的转变，是不精确的世界向精确性世界的转变，是可感知的离主体近的世界向不可感知的离主体远的世界的转变。正是由于"科学世界"对"生活世界"的此种异化，因而必然要导致科学自身的危机。其表现主要有三个方面。

第一，是"科学世界"的意义危机。由于科学对人们日常经验中的直观事物作了几何化和数学化的处理，生活世界的本来意义就被掩盖起来了。科学给我们提供的只是一种符号操作的表面意义，它远离了人类生活的实际，漠视人类自身的生存和自由，"在我们生命攸关的需要方面……这种科学什么也不能对我们说"。如此，科学也就背离了人类自身存在和生活的本来的、原始的真正意义。

第二，是"科学世界"的基础危机。胡塞尔说，"生活世界"本是"一切客观知识的基础"，因而也是"科学世界"的"原初的"、"前科学的"基础。科学理论归根结底是奠基于最初在生活世界

中所获得的直接观察。如果在构造科学世界的过程中把生活世界里的直观事物加以排除，实际上就等于抽掉了科学世界所赖以存在的基础，科学世界的概念和理论就无法回到生活世界来接受主体经验的证实。这就必然要引发科学世界的基础危机。

第三，是"科学世界"的价值危机。胡塞尔说，生活世界本是充满价值判断的世界，而科学世界却是一个力图放弃任何价值评判以保持价值中立的世界，结果是"只见事实的科学造成了只见事实的人"。当今的实证科学虽然大大促进了人们对自然的控制，但却没能解决人类的深层需要问题，反而使我们的生存环境变得更加恶劣和严峻。这就不能不使生活世界的价值需求与科学世界的"价值无涉"之间发生严重的对立和冲突，导致科学的价值危机。

那么，究竟应该如何来解决科学的危机呢？胡塞尔的结论就是要返回生活世界。他说，一般人往往分不清"科学世界"与"生活世界"，因而首先必须通过适当的现象学还原方法，将二者区分开来，并让人们明确此种区别，然后才能使科学的研究和理论活动回到现实的生活世界，把对物的研究和对人的生存需要的研究结合起来，真正解决人类的生存及其意义问题，克服和解决科学的危机。

通过上述命题的阐述，胡塞尔将 20 世纪上半叶欧洲的政治与经济危机完全归结为科学的危机当然是片面的。首先是他将该危机产生的经济制度和政治制度的根源排除在考察的视野之外；其次是他未能阐明科学成果的价值与其具体应用的关系，而是将二者混淆在一起。但他认为，科学必须把对自然的研究和对人自身的研究统一起来，既要研究自在之物及其结构，同时还要注重对人自身生存环境和需要的研究，这一思想却是合理的。在胡塞尔的时代，新康德主义的弗莱堡学派和实证主义均把科学对事实的研究和对价值的研究对立起来，认为科学只是对事实做出判断，而不涉及价值问题。对于此种科学的"价值无涉"观，胡塞尔作了反驳



和批判。实际上，科学对事实的认识不可能完全离开对价值的认识和判断。科学活动随时都会面临着许许多多的价值取向和价值比较问题。科学家对于研究对象、课题、理论、手段和方法的选择，对于科学实验的设计和实验结果的评估，对于自己的研究成果在当前和未来应用后果的预测，都离不开自己对价值的理解和评价。如果硬要科学家在其活动中排除所谓价值评判，那就无异于把他变成"瞎子"，使其失去前进的方向；也无异于要他放弃自己的社会责任和道德良心。

特别是在现代文明的今天，如何处理好科学认识与价值认识的关系，将我们的科学创造活动和价值追求更好地统一起来，尤其具有重要的现实意义。现代科学所能操纵的巨大自然力量，既可以把包括人类在内的地球上一切生命毁灭好几遍，也可以变成巨大的社会生产力造福于人类自己及其子孙万代。因此，如何运用好我们的科学成果，去理智地开发和驾驭这些自然力量，是摆在所有人特别是科学家面前的神圣责任。人类目前所面对的世界范围的土地沙漠化、水污染、空气污染和食物污染，还有战争、恐怖活动和核武器的威胁，都向我们提出了严重的警告。所有这些，一方面给人们的价值选择和创造活动留下了广阔的天地；另一方面也告诫我们，人类应该更加慎重地对待自己的价值选择。当我们利用自然力的作用和规律，从事自己的价值创造活动时，一个健全的理智是绝对必须的。否则，就可能在人类历史上酿成许多悲剧，给众多的人带来不幸。

（作者：尹星凡、黄承烈）

人是一个能够向世界无限开放的X

人对自己的认识是一个非常古老的话题,可追溯到数千年以前。早在古希腊,阿波罗神庙的门楣上就铭刻着"认识你自己"的神谕。它象征着人类对自身命运的深切关怀,表达了人类认识自己的迫切愿望。但人类学正式成为一门学科还只是近代科学产生之后的事,至今不过200余年的历史。哲学人类学则更晚,它是综合了人类学和哲学对人的认识成果的产物,其创始人为马克斯·舍勒。"人是一个能够向世界无限开放的X"就是由舍勒提出并加以阐述的一个著名的哲学命题。

舍勒是德国著名的哲学家和社会学家,1874年出生于慕尼黑,早年曾学习医学,后来又转学哲学和社会学,曾师从狄尔泰、齐美尔、奥伊肯、李普曼等著名学者。他一生基本上都生活和工作于德国各大学中。其著作很多,有《先验的方法和心理的方法》《同情的形式和本质》《伦理学中的形式主义和实质价值伦理学》《论人身上的永恒》《论价值的颠覆》《哲学世界观》《人在宇宙中的地位》《人与历史》《知识的诸形式与社会》《遗著》等。

舍勒哲学人类学的主题是"整体的人",其核心是要回答人的本质是什么。在该问题上,舍勒认为传统哲学的观点各执一端,都是片面的。科学主义虽然承认人的理性,但却忽视了人的生命冲动。人文主义虽然肯定了人的生命冲动,承认本能、欲望、情感等心理因素对于人的行为的动力作用,但同时却将人的生命冲动与



其理性和精神对立起来，把它们看成纯粹非理性的东西。他说，要从整体上理解人的本质，就必须综合以往一切关于人的自然知识和人文知识，将人的感性和理性、生命冲动和精神结合起来。

在舍勒的哲学人类学中，生命冲动和精神体现了人的本质的两个基本方面，二者是不可分离的。人的本质即生命冲动与精神的统一。如果离开其生命及其冲动，人就是无形体、无欲望、无激情、无力量的，其行为就没有任何动力。如此，人的存在也就会失去实在性，变成鬼怪和幽灵。同样的，人如果离开精神，其需求、欲望、情感和意志就会失去理智的引导，失去理想和目的。这与一般动物就没有任何区别，也不是现实的人。所以，作为一个完整的人，一定是集生命冲动与精神于一身、合激情与理智于一体的。舍勒又将这种统一称之为"生命的精神化"或"精神的生命化"。

由此可见，舍勒所谓人的"生命冲动"，即是指人的实在的生命或生命的实在性，指人的生命的自然、生理和心理的能力。但是，他认为这是所有动物都具有的一种基本属性，是普遍存在于动物身上的一种能力。就此而言，人与动物并没有什么根本的区别。一般动物也有其生命冲动，有其生理和心理的本能，有其感觉和知觉的能力。人之区别于一般动物，不在于是否有生命冲动，而在于其理性和精神。

在《人在宇宙中的地位》一书中，舍勒集中论述了人与世界、人与历史、人与上帝的关系。在阐述人与世界的关系时，舍勒着重将人与一般动物进行了比较。他认为，由于动物只是停留在生命冲动的层次上，因此其行为完全受本能和心理所支配，不能超出感觉和知觉的范围。它们只能适应环境，而不能超越环境，无力打破自然条件的束缚和限制。所以，动物与世界的关系，完全是封闭的。与动物不同，人类除了有其生命冲动的生理和心理的层面之外，还有其精神的层面；除了有其感性的层面之外，还有其理性的层面。人不仅要在本能、欲望、感知和习惯的水平上与世界发生关系，而且还要在理性和精神的水平上与世界发生关系。人不仅对

事物有感觉和知觉的能力，而且能对事物进行认识、理解和评价。人借助理智和理解的能力，可以抑制自己的本能，控制自我的欲望和情感，超越自身感官和知觉的限制，打破自然条件的束缚。人不像动物，仅仅是适应环境，而是可以凭借其理智去改变环境，以满足自身的需要，实现自己的目的。在这个过程中，人通过自己的实践活动，既可以造成环境变化的各种可能性，也可以造成自身发展的各种可能性。因此，人与世界的关系完全是开放的。

在论及人与历史的关系时，舍勒强调，社会历史是由人的生命冲动和精神共同创造的，历史既是生命冲动的历史又是精神发展的历史，生命是历史的基础，精神是历史的本质。一方面，社会历史即是人的活动的历史，正是生命冲动推动了人的实践活动，才有了社会历史。另一方面，社会历史本质上又是精神发展的历史。精神向世界的开放性就决定了人能够不断扩张自己的活动范围，一直延伸到世界上的任何地方。这就为历史的发展提供了无限的可能性。人的精神是各种各样、丰富多彩的，社会历史也必然是多种多样和复杂多变的。所以，人类历史绝不可能是先天预定的，它没有先验的目的，也无所谓规律。

正是通过上述分析和阐述，舍勒最后得出一个结论："人是一个能够向世界无限开放的 X。"他这个命题的核心就是要阐明人类精神的能动性和开放性的本质。人的精神虽然没有实在性，只是一种思想、期望、意欲、领悟，一种意向性活动、一种倾向或观念，但它能够借助于人的生命冲动和实践活动去实现自身，进入现实。人借助精神的能动性和创造性，可以打破自然环境的束缚，突破自身感官、本能和其他生理或心理的局限，开启变革环境、创造历史以及自我发展的无限可能性。

最后，在人与上帝的关系问题上，舍勒走向了一种人神合一的新泛神论观点。他不像费尔巴哈那样，仅仅把上帝看做人的本质的异化，当成人的理性和精神的化身，而是将上帝直接等同于"完整的人"，即生命与精神的统一。他说，人通过生命的精神化和精



神的生命化过程而不断完善自身，走向上帝。人在上帝身上看到了自己的完整性，上帝也在人的生命与精神的统一中看到了自身的完美性。这实际上是强调，人要以自身的完善作为最终归宿。

现代西方哲学通过对黑格尔的反思开辟了哲学发展的两个方向。一是把哲学引向实证化的科学主义道路。此种思潮将科学的方法和作用绝对化，而忽视了对人的存在、生命和精神的研究。关于人，他们只看到其生物机体和器官，甚至把人的精神也分解和还原为各种简单的思维“原子”。二是将哲学引向非理性化的人文主义道路。他们脱离人的机体、生命活动和物质环境来研究人，完全以本能、意欲冲动、潜意识、情感、意志等他们认为是非理性的神秘的意识结构和心理状态来诠释人的本质及其生命的意义。对于上述两种极端倾向，舍勒均做了合理的批判，并在此基础上提出了一个“完整的人”的概念。他力求将经验科学对人的研究与现代西方哲学对人的思考结合起来，把科学主义和人文主义对人的理解加以综合，以建立一种人学的本体论，从整体上把握和阐明人的本质及其在宇宙中的特殊地位。这在一定意义上确实反映了现代哲学发展的必然趋势，进一步丰富了人类学的研究内容和方法，给了后人的研究以重要的启示。舍勒将关于人的自然科学、人文科学和形而上学的研究合为一体，努力建立关于人的综合科学，希望能为各门研究人的具体科学提供统一的理论基础，是一种具有开创性的尝试。

此外，他特别强调人的精神的能动性和创造性，强调人能变革环境、改造世界、创造历史，不断完善自身。这些观点也都具有重要和积极的意义。但同时我们也应该看到，舍勒关于人的本质的那些分析和论断仍然只是停留在抽象的层面。虽然他强调要研究“整体的人”，要克服有关人的各种片面的观点，但由于未能将人放在特定的历史条件和社会关系中去加以研究，所以在其学说中，所谓人最终仍只是一个抽象的人，而不是具体的人。他所做的有关人的各种规定，如人的主体性、能动性、创造性和开放性等，归根

到底仍只是一些抽象的规定，而不是具体的规定。此外，他否认社会历史有其必然的发展趋势或规律性的观点，也还带有某种不可知论的倾向。

（作者：尹星凡、王汉林）



人是文化的存在

“人是文化的存在”是文化哲学人类学的基本观点。文化哲学人类学是现代哲学人类学发展中的一种主要思潮。它吸收了生物哲学人类学的积极成果，把人置于更为广阔的文化、社会、历史和传统中加以思考，从人的活动性和创造性出发，来解释人对自然的超越性以及文化对人的制约性，人的主观创造性和客观决定性，人作为文化的创造者和文化产物之间的关系。哲学人类学是舍勒(20世纪初德国著名的哲学家，与胡塞尔齐名的现象学者，价值伦理学的奠基人，哲学人类学的开创者)在20世纪20年代创立的，经历了几十年曲折发展，至今已形成一个包括生物哲学人类学、心理哲学人类学、宗教以及文化哲学人类学等不同支派的哲学人类学派别。各派别分别从不同专业领域出发来研究人，注意发现、收集和整理有关人的研究的新的科学成果和经验材料，并从哲学上对他们加以分析和阐释。他们企图重新揭示和解释完整的人的存在的意义及其在世界中的地位，并由此构建一种与以往不同的关于人的哲学。

“人是文化的存在”即指人是文化的创造者，同时人又由文化所产生，人决定文化，文化塑造人。在现代文化学看来，人类自己创造的一切精神财富和物质财富，都叫做文化。经济、政治、体育、艺术、科学、宗教都是人类的文化。从文化的角度来看，个人的创造力是文化产生的前提。从个体的角度来看，每个人首先为文化

所决定,尔后他或许能成为文化的创造者。人类社会所创造的一切都是双重的。比如一张桌子是由木头做的,木头是个自然的存在,它从树木加工而来。可是做成桌子以后,它的结构形式、颜色、设计都含有人类的审美及经济上的考虑(物美价廉、好看、能卖出去)。人所赋予它的这一整套东西,就是文化的存在。这种文化的存在和自然的存在结合在一起,就成为这张桌子。如果问这张桌子的审美在哪里?那么,它的审美现在结合在桌子中,又不在桌子之中,而在人的观念之中。因此,人处在双重的历史意识中,作为未来文化的创造者,他是年轻的,作为过去文化的产物,他是年老的。兰德曼(德国文化哲学人类学学者)认为人往往首先需要采纳早先的创造性成果,首先从祖先那里接受客观精神的礼物,我们才能发挥主观精神的才智。这是我们能在充满困难的世界中生存的惟一方式。每一个体在其短暂的生命征途中所能创造发明的总是有限的部分,因此作为个人存在的基础总是世代积累的经验和全人类创造的财富。正因为我们站在这样的基础上,我们才能如此容易地生存和如此富有成果地创造。无论是主观精神还是客观精神都是人所生存的前提——文化。"文化使人能直立行走,只有在文化包裹的气氛中人才能呼吸,文化如同人体内的血管系统是属于人的一部分,而血管里流淌的是主观精神的血液。"①人与文化注定纠缠一体,人与文化不可分割。首先,人的文化性与社会性密切相关。当我们讲一个东西好或不好,优美或不优美的时候一定要注意,世界上所有的东西(物和人),都是一种双重的存在。既是自然的存在,又是文化的存在。比如说"吃东西"这样一个简单的自然行为中也有观念,这道菜颜色好不好看、是否容易消化、是否有营养等等就是文化问题。所以,人的任何自然性行为其实也都是文化行为。动物相爱是出于繁殖的需要,这是动物的行为;人相爱的时候有许多是文化行为。他有才能或者其他原因,我

① 兰德曼:《哲学人类学》,上海译文出版社1988年版,第219页。



才会爱他，而动物是不考虑这些的。他有文化、素质、修养、财富等是文化构成。在每种文化中，总有不同的社会形式存在，文化通过具体社会形式表现出来，每一社会总是全部文化的一部分。如果把人看作是社会的存在，他也就被理解为文化的存在。社会本身不仅是一个文化领域，而且它还是全部文化的保存者和传递者。它保存上代人的文化成果和这代人的文化创造，并把它传递到下一代人中去。社会与文化的这种关系决定了人首先是一个社会存在才能达到文化的存在，同时也决定了人既是社会的存在，又是个体的存在。人作为文化的产物是社会的存在，作为文化的创造者是个体的存在。在文化人类学中，人的个体性与社会性不矛盾。由于文化的介入，人的社会生活要比动物的群居习惯有更深刻的意义。动物能脱离群体生活，而人只有生活在社会团体中，他的文化、心理才能发展，他的创造力才能显示，一旦脱离了社会，他得不到客观精神的影响，他的文化才智必然泯灭。人是一个双重的存在。当我们讲一个动物的时候，它是个自然的存在，是个生物的存在。但是在讲一个人的时候，就不仅是自然和生物的存在，同时是社会的、文化的存在。这是因为他在人创造的文化中生活。

其次，人的文化性包含了人的历史性。人的历史性指人高于历史而又依赖于历史，人决定历史而又为历史所限制。一方面，文化对人的影响体现在一定历史条件下文化对我们的作用，我们创造文化的自由被限制在历史之中，我们不仅是历史环境中的文化产物，而且我们的创造也带有一定的历史风格，这就是人依赖历史和为历史所限制的方面。另一方面，人具有一种永不枯竭的文化创造能力，这就是人高于历史并决定历史的方面。与此相对应，一方面人的本质是以变异性为特征的，因为文化是随不同的历史时期而变化的，人的类型溶解在历史过程中，惟有通过历史才能说明人，无论历史怎样变迁，创造力是永存的。

最后，人是文化的存在包含了人是传统的存在。人是传统的存在指人受传统制约又能超越传统。一方面，传统通过教育、学

习、环境启动了人内在的主观精神能力，制约着人的创造才华，同时也提供了人类创造文化的基础。另一方面，传统并不是遗传，人们可以在此基础上超越它。兰德曼认为，传统和创造是反比关系，传统越强大，创造力越小，传统越弱，创造力越旺盛。而在两种社会形态激变的时期，旧的传统已动摇，新的传统尚未形成，这时人的主观精神才能开出最绚丽的花朵。人类世界的一切东西，一切存在，人的一切活动，一切创造，都有双重的含义，都和文化相联系。人既在自然中又在社会文化中；人既是自然的、生物的存在，又是社会的、文化的存在；人本身就是文化，就是文化的人格化、文化的载体。

（作者：黄胜进）



人是符号的动物

“人是符号的动物”是由卡西尔提出并加以阐述的一个重要哲学命题。恩斯特·卡西尔是德国著名的哲学家，新康德主义马堡学派的重要代表人物，符号哲学的开创者。早年，他在新康德主义者柯亨门下攻读哲学，并接受了马堡学派的思想，1919年任汉堡大学哲学系教授，1930年任该校校长。希特勒上台后流亡国外，先后在英国牛津大学、瑞典哥德堡大学、美国耶鲁大学和哥伦比亚大学任教。早在汉堡大学期间，他就致力于创建自己的哲学体系，于1929年出版了三卷本《符号形式的哲学》，标志其符号哲学体系的建立。该书非常艰深，为了进一步通俗化，后来他又进行了简写，编成《人论》一书。这是卡西尔著作中流传最广、影响最大、被译成语种最多的一部著作。卡西尔一生著作甚丰，除上述两书外，还有《实体概念和功能概念》《自由与形式》《康德的生平与学说》《语言与神话》《启蒙运动的哲学》《文化科学的逻辑》和《符号、神话、文化》等。另外，他还编辑出版了《康德全集》一书。

在《符号形式的哲学》和《人论》两书中，卡西尔回顾了西方从苏格拉底开始，两千多年来对“人自身是什么”这一问题的探讨。卡西尔认为，以往的讨论使人陷入了自我认识的迷宫，除非我们成功地找到了引导自己走出迷宫的指路明灯，否则我们就不可能对人类文化的一般特性具有真知灼见，我们就仍然会在一大堆缺少概念统一性的、互不相干的材料中迷失方向。为此，他提出了人是

符号的动物这一观点。

卡西尔认为，人在本质上是使用符号的动物，人的本质特征就在于能以符号的形式来解释世界。为了阐明什么是符号，卡西尔首先对符号与信号进行了区分。他指出，信号和符号属于两个不同的领域：信号从属物理世界，符号则属于人类的意义世界。符号作为一种思想性的媒介，是人把握世界并赋予自身生活以意义的一种特殊方式。人正是运用符号这一功能性的工具去解释世界，依靠符号形式而生活。因此，符号形式体现的正是人的思想和本质。

关于人的本性或本质的定义，卡西尔说："这种定义只能被理解为一种功能性的定义，而不能是一种实体性的定义。我们不能以任何构成人的形而上学本质的内在原则来给人下定义；我们也不能靠经验的观察来确定人的天生能力或本能来给人下定义。人的突出特征，人区别于动物的根本标志，既不是他的形而上学本性也不是他的物理本性，而是人的劳作（work）。正是这种劳作，正是这种人类活动的体系，规定和划定了'人性'的圆周。语言、神话、宗教、艺术、科学、历史，都是这个圆的组成部分和各个扇面。"人的劳作决定人的本质，人只有在自己创造的神话、宗教、艺术、语言、科学等符号中去寻找人的踪迹。这些符号形式，相互统一于人类的文化之中。它们各自开启了一条新的地平线，并且向我们显示了人性的一个新的方面。

人既然是符号的动物，那么要真正了解人，就必须对这些符号体系进行考察。为此，卡西尔按照历史发展顺序，依次对神话、语言、艺术、历史、科学分别做了详细的分析和研究。他认为，神话并不像人们通常所说的那样，完全是由人构想出来的一个虚幻世界，而是古人要在其中寻求安身立命之所。神话是经验的而不是先验的，对于古人来说是一个真实的世界，是原始阶段的人类把握世界的一种方式。语言作为一种符号形式，是人类从神话思维方式到科学思维方式的过渡环节，是一个充满意义的符号系统。人类由

语言获得一个观念世界。艺术也是人类对现实世界的一种符号化把握方式，是对实在充满情感的、直观而非概念的符号形式，是对现实的创造性发现，对世界和人生意义的揭示，是人的内在生命的真正显现。历史同样是一种符号体系，一个“符号宇宙”，只有借助这些符号形式和材料，我们才能去把握过去的事件和人物。在历史学中，对各种符号的解释先于对事实的搜集，没有这种解释，就绝不可能达到历史的真理。科学则是一种概念的符号形式，是人类智力和文化的最高成就。科学为人类的生活确立了支撑点，它是存在与意义、存在与真理的高度统一。

通过对以上诸种符号形式的考察之后，卡西尔得到的结论是：包括各种具体形态和样式的人类全部文化，都是人通过自己的符号化活动所创造的“产品”，而不是从被动地接受实在世界直接给予的“事实”而来。由此，“人不再生活在一个单纯的物理宇宙之中，而是生活在一个符号宇宙之中。语言、神话、艺术和宗教则是这个符号宇宙的各部分，它们是组成符号之网的不同丝线，是人类经验的交织之网。人类在思想和经验之中取得的一切进步都使这符号之网更为精巧和牢固。……在某种意义上说，人是在不断地与自身打交道而不是在应付事物本身。他是如此的使自己被包围在语言的形式、艺术的想象、神话的符号以及宗教的仪式之中，以致除非凭借这些人为媒介物的中介，他就不可能看见或认识任何东西”①。

综观卡西尔的思想，他所创建的实际上是一个文化人类学或文化哲学的体系。他将人的本质归结为人的文化创造活动及其产物，而将文化归结为各种符号的体系。人通过其符号化创造性活动，一方面将自己塑造成文化人或者说“文化的动物”，另一方面又创造了一个“符号宇宙”或者说“文化的世界”。人就生活在由自己创造的这个符号化的世界之中，也正是在此种符号形式的活

① 卡西尔：《人论》，上海译文出版社 1985 年版，第 33 页。

动之中创造历史、创造世界的。在这个过程中,"符号活动"和"符号形式"处于根本地位,起着关键作用。正是这种符号活动和形式才真正体现了人的本质,也体现了文化的本质,将人与文化和世界联系起来,揭示了世界和人生的意义。

关于人的本性或本质,卡西尔不同意西方传统哲学的抽象人性论观点,否认人有与生俱来的抽象本质和永恒不变的人性。他认为,人的本质就在于自己的符号创造活动,是自我劳作、自我塑造的产物。正是因为其从事的文化创造活动,人才把自己从动物界提升出来,有了人自己的历史。这些思想在哲学史上对于人的自我认识来说的确是一个重大的进步。另外,卡西尔也不同意新康德主义弗莱堡学派把世界区分为"事实的世界"和"价值的世界",以"事实的知识"和"价值的知识"的划分将自然科学与人文社会科学绝对对立起来的观点。他认为,自然科学和人文社会科学对于人来说,只不过是属于不同的符号活动和符号形式,在人的文化创造活动中本来就是统一的。惟有将二者统一和协调起来,人的本质及文化活动才能得到完整的理解和说明。这些观点无疑也是合理的。但是,卡西尔在把人的本质归于其文化创造活动的同时,却忽视了人们生活、实践的具体的社会关系和历史条件。他在谈论其"符号活动"和"符号形式"时,讨论的总是诸如神话、语言、宗教、艺术、科学等意识文化的形态,人的物质生产活动及其具体的社会关系往往处于其文化视野之外。特别是在其文化视野中,他所注重的往往只是符号的结构和形式,而不是具体的内容。此外,他以"符号世界"来取代客观的现实世界,将历史视同于历史学。所有这些也就注定了他对于人的本质的讨论仍然只能是抽象的而非具体的。

(作者:尹星凡、邓国强)



凡不能说的就应该保持沉默

奥地利音乐闻名遐迩，难以想象，如果没有音乐的奥地利会是一个什么样子，如果没有奥地利音乐，世界又会是一个什么样子？维特根斯坦就是微笑着从音乐声中来到这个天籁王国，唱着他的“凡能说的就应该能够说清楚，凡不能说的就应该保持沉默”又一次将世界的目光吸引到了奥地利。此时，在奥地利，人们对哲学的热爱首次超越了对音乐的热爱！于是又难以想象如果没有这个“疯子”，哲学又会是一个什么样子。但是如果就是如果，于是庆幸哲学有了个维特根斯坦！

音乐和哲学都是维特根斯坦的生命。第一次世界大战时，他参军打仗，被意大利军队俘虏时，骑在炮筒上的维特根斯坦依然用口哨吹着贝多芬第七交响乐的第二乐章，神情镇定自若。或许这就是上帝的垂青，一生饱含自杀倾向的维特根斯坦没有成为炮灰，却在做俘虏期间写作成了哲学大作《逻辑哲学论》。

出于小人对伟人天生的妒忌心理，有人嘲笑和谩骂这个没有恋爱、没有婚姻、没有朋友的人，还有说他是同性恋者、抑郁症者。“嘲笑吧，尽管嘲笑吧”，维特根斯坦以不屑的口吻冷笑了几声，“你们这些混蛋，你们懂得什么，既然不懂，你们就应该给我保持沉默！”

然而更好诠释“凡是能说的就应该能够说清楚，凡是不能说的就应该保持沉默”的或许也只有维特根斯坦自己了。退伍回来

以后，维特根斯坦拿着他的伟大著作《逻辑哲学论》到剑桥大学他的导师罗素和摩尔那里申请博士学位，随便聊了聊几个哲学话题以后，哲学大师罗素提问说，你一方面认为哲学没有什么可说的，只能保持沉默，一方面又认为能够有绝对真理，这是矛盾的。维特根斯坦却不失幽默地说："别急，你们慢慢就能理解这一点的。"博士学位申请论文答辩就算是结束了，罗素和摩尔沉默了一会以后，一致同意通过答辩。

其实，维特根斯坦心灵最深处的东西并没有通过他正式的哲学著作《逻辑哲学论》和《哲学研究》表述出来。"凡是不能说的就应该保持沉默"，而这些他保持沉默的东西却是他的心灵中包含最深的东西，维特根斯坦的沉默意味深长，耐人寻味！

然而什么是可以说的呢？维特根斯坦告诉我们，可以说的也就是能够并且应该说清楚的是数学、物理、化学等等所有的自然科学命题，而凡是不能够说的就只有显示、生命、价值、伦理、情感、宗教、想像、艺术等等一切可以赋予人生以意义和价值的东西，它们是十分神圣的，以至不能够说，也说不清楚，于是只能沉默！但是要更好的解释这个问题，我们又必须回到维特根斯坦的"逻辑语言"上来，他要在可以思想的或可说的事物与不可思想或不可说的事物之间划出界线，从而为世界规定界限。他认为，思想是用语言进行的，语言表述事实的方式是建立关于事实的逻辑构象（Das Logische Bild），他说，"我们为自己创造事实的构象"，"关于事实的逻辑构象就是思想"，而"思想是有意义的命题"，并且，"凡是能够说的事情，都能够说清楚，而凡是不能说的事情，就应该沉默"，于是，"语言的界限意味着我的世界的界限"。由例题组成的语言描写着世界，不能被描写的便不属于我的世界，世界在它被语言所描写之前（假如我们能假设预先存在的世界的话）并不是我的世界。当我创造了世界的构象，便是创造了语言和世界的逻辑同构关系，语言和事实便是一一对应的。那种康德式的"物自体"并没有预先给予我们某种逻辑形式，语言描写世界的同时也就是构造

了世界的逻辑形式，于是，语言的界限理所应当地成为世界的界限。当然，语言毕竟只能描写它所能描写的东西，那些不可说的东西作为神秘的东西的确“存在着”，然而这些神秘的东西超越了语言而在我们的世界之外，这正是这些东西永远对我们保持其神秘性的原因，也正是维特根斯坦建议我们对它们保持沉默而避免胡说的原因。语言描写着世界，使世界成为“透明的”，成为统一可认识的，在我们的世界中不存在任何不能描写的不透明的角落，甚至自我本身也只是虚设的。维特根斯坦指出：“不存在思维着、想象着的主体。”尽管他也谈到“我”，但这个“我”不是神秘的主体，而是指语言本身。语言作为主体是“世界的界限而不是世界的一部分”。维特根斯坦把那种神秘的主体比做眼睛，他说：“不能根据视野里面的任何东西推出它是为眼睛所看到的”，“你并没有真正看见眼睛。”

曾经有人问维特根斯坦，“凡是能够说的，就应该可以说清楚，凡是不能说的就应该保持沉默”是否可以再简练。这个似乎无所不能的哲学家微笑着耸了耸肩说：“当然可以，让我们凡是不能说的都保持沉默吧！”“不可以说的，只能在沉默中显示的东西，永远比可以说的东西更重要的多，生命和文化永远高于自然技术。”这是何等的简洁，正如大师的住所，一床，一桌，一椅，几盆鲜花，哲学的空间一尘不染，窗明几净。

19世纪20年代，中国学术界及哲学界迎来了凭借哲学著作获得诺贝尔文学奖的世界级哲学大师罗素，这是中国学术界更是哲学界的一大幸事。无疑，在中国学者的眼中，那个时代是属于罗素的，然而令不少学者颇感意外的是，罗素将最华丽的赞美之辞献给了对他颇不“敬重”的，当时又颇受争议的维特根斯坦：“他是一个天才，他的哲学语言连我都难以理解，但是我可以肯定的是，他将成为20世纪最伟大的哲学家。”正是在罗素的引荐下，“维特根斯坦”来到了中国，学术界犹如刮起了一股旋风，“凡不能说的就应该保持沉默”犹如一面旗帜，被学术界引用到了各种学术角落。

孙中山有了自己的见解:"看清楚一切以后,根本不用说;想清楚一切以后,根本不用看;想清楚一切也就什么也不用想,即真如!"

这个一生想用各种办法结束自己生命的智者终究是如中国佛性所讲,走得突然。如今,维特根斯坦静静地躺在天国里,安详地,不再言语。寻求智慧的人们来到他的墓碑前,静穆着,也不言语,似乎是在寻求与维特根斯坦做心灵上的交流。人们的表情是恭敬的,即使再多的人站在一个早已躺下的智者的墓碑前,也难以听到人们的话语,人们一概沉默着,心照不宣。在维特根斯坦的墓碑前,"人们还需要说什么,人们又还能说什么呢?"上帝此时也为之沉默,因为没有谁能够说清楚维特根斯坦在天堂还是在人间,或许他哪里都在,或许又哪里都不在!

举止行动有力的维特根斯坦是真的走了,因为又有更多的人在高谈阔论地批判或盲目地向世界宣告,哲学一文不值或哲学无所不能!

又一次让维特根斯坦来嘲笑这些无知者吧:"凡是不能说的就应该保持沉默!"

(作者:罗建平)



主体既是观众又是演员

在漆黑一片中，我们要看到一个东西，就必须用光照射到这个东西上。光是由光子组成的，我们用眼睛看东西，就是通过许多光子撞击到它上面再返回到我们的眼睛里。所以用光看物体，要光子对物体有一种冲击。只是在日常生活中，我们所看的东西太大，而光子太小，这种撞击微乎其微。当我们通过望远镜观察到月球时，我们是接受了从月球表面反射过来的太阳光。太阳光照射在月球上，月球又把它反射到望远镜时，会给月球以一定的反冲，只是由于月球太大光子太小，这种反射引起的反冲相对来说极其微弱，它对像月球这样重的物体的位置和速度不可能有任何可觉察的影响。但是，如果我们用光观测原子就完全不同了。

在宏观领域，人们观察肉眼看不到的东西，一般都用显微镜。在显微镜中，我们能看到一个细菌那么小的东西，并且能观察它的活动。但是我们不能通过简单地使用更高倍的显微镜，观察到比细菌更小的电子。因为一到微观领域，我们就会遇到一个重要的事实：微观客体具有量子性质，基本粒子是不能够进一步细分的。光子作为基本粒子，也同样具有量子特性。光量子像其他基本粒子一样，是一个基本单位，它不包含任何更小的组成成分。我们通过显微镜观察，就意味着要通过显微镜发送一束光或一束光子，这些光子会冲击被观测的粒子。由于光量子是最基本的单位，这种冲击力具有一定的基本量，不是可以无限减小的。如果被观测的

粒子很重，像一个细菌乃至原子，那么光子的冲击对它们不会造成可观的影响，我们可以认为它们实际上不会受到光子的干扰，所以用透镜聚集起偏转了的光子便可给出目的物的影像，从而观测到它们。但如果这个粒子是个像电子这样的微观客体，由于它很轻，当它和光子碰撞时所产生的反冲效应就会相对大到不可忽略。在这一相互作用中，光子的碰撞使被观察电子的位置和速度发生改变，而且这种改变具有某种程度的不确定性。因为光子具有一个很重要的特性：它的波长与其能量成反比。光子的波长越长，其能量就越小，波长越短，其能量就越大。由于光子的“分辨”能力与波长有关，波长越短，“分辨”能力越强，而用以观测的光子的能量越大，干扰也越大，因此，当我们试图通过显微镜观察电子时，就会面临一个宏观主体不能摆脱的困境。

假如我们用普通显微镜观察电子，由于普通光线的波长大于电子的直径，在可见光下不能分辨出电子。因为要通过显微镜观察一个对象，该对象的直径一定要大于用以观测的光的波长；当观测对象的直径小于用以观测的光的波长时，光就不能为观测对象所反射。因此，我们必须使用波长小于电子直径的光如 γ 射线进行观测。但是，如果我们用波长小于原子直径的 γ 射线观测电子，则又存在另一种困难：光的波长与光子的动量是成反比的。γ 射线的波长很短，但其光量子的动量远大于电子的原始动量。如果通过显微镜用这样的光观测电子，只需一个光子就会把电子轰出轨道，打得无影无踪，量子态存在的条件从而也被毁坏，观察者根本看不到电子，事实上观察本身也无法进行。

这里的矛盾是不能通过宏观条件下的常见方式避免的，因为我们既不能通过了解用作观测的光子轰击对象粒子后的运动状态，像计算台球相撞后的各自走向一样计算被观测粒子的状态，也不能通过测量光子使显微镜产生的震动求出光子的方向。

前一种不可能是因为除了波长外，还存在一个显微镜物镜直径的问题。显微镜的分辨力与其物镜直径成正比。要增强显微镜

的分辨力，就必须加大其物镜的直径。但这里矛盾又来了：物镜的直径越大，越不可能观察到电子被光子碰撞后弹开的方向。因为电子可能从大透镜的任何部分穿过，而大透镜又是我们为得到足够的分辨力而不得不使用的。透镜把由电子来的全部射线会聚到同一个焦点上，我们靠观察电子的影像不能断定射线的方向。一方面，透镜越大，分辨本领越强；但另一方面，透镜越大，光子的方向，因而光子使电子受到的震动的不确定性也越大。我们根本不能得到前面提出的像宏观领域中那样的台球计算法所需要的数据。在微观领域的测量中，这种数据根本不可能得到。

后一种不可能则是因为要测量显微镜那个小得不能再小的震动，就必须对显微镜进行观测，这也就意味着必须用能量极大的光子轰击它。这样，我们转了一大圈，最后又回到了原来的出发点。还是同样的处境，还是同样的困难。每当我们设计一种观测去企图获取前一次观测所产生的扰动的信息，就同时引入了另一种干扰，造成了新的信息缺失，从而新的信息立刻成为过去。

这是一个死结，一个怪圈。

诚然，任何借助仪器的观测都涉及仪器和观测对象的相互作用。这种相互作用对于观测结果都具有一定的影响。但是在经典物理学中，客体和仪器之间的相互作用效应完全可以忽略不计。如果有必要，也可以设法加以补偿。而在量子理论中，物质被认为是由一些不可再分的构造物组成的。对于这些物体来说，任何一种照射，或者说任何一种观察行动，都会造成一种不能忽视的扰动；任何这种扰动都足以影响被观察物体的行为，使它发生决定性的变化。由于这样一个事实，在对原子客体的观测中就存在一种不能像在宏观领域中那样对待的干扰。这种干扰是既不能忽略，也不能消除的。每当我们设计一种观测去企图获取前一次观测所产生的扰动的信息，就同时引入了另一种干扰，造成了新的信息缺失，从而新的信息立刻成为过去。

当人类想深入探求这个“真实的”客观世界的同时，他那个观

察的动作立即又改变了客观世界的活动。人类在这里的处境，的确有点像盲人想通过触觉弄明白雪花的形状和构造一样尴尬：当雪花一碰着他的手指或舌头，立即就化为无形之水了。

在宏观领域，在经典物理学中，在日常生活里，主体依靠自己的感官直接与宏观现象打交道。由于宏观现象能够为人类感官所直接感受，主体所感知的可以近似地看作正是宏观客体本身。而在量子物理学中，由于微观客体不能为人类感官所直接感知，主体通过自己的感官只能与在仪器上观测到的宏观现象打交道。人们不能直接感知微观客体，而只能感受到其与宏观实验装置相互作用的宏观结果，如电子在威尔逊云室中与水蒸气相互作用形成的径迹；光子在照相底片上与感光乳胶相互作用所产生的银盐变黑这一宏观现象。这时候，所谓微观客体就不再是感官所直接感受到的，而只是根据发生在仪器上的宏观现象推断出来的。因而，“现象”在这里就具有不同于经典物理学中的现象的性质。也就是说，量子现象包括整个实验安排。

要对微观客体进行测量，首先必须明确所要测量的是什么，否则你就不可能得到一个有意义的答案。如果你要知道一个电子在干什么，你首先必须指明全部的实验条件。比方说，你要测量什么？是电子的位置还是它的速度？你的仪器是怎样组装的？在这里，微观世界的量子实在无法摆脱地跟宏观世界的组织缠绕在一起，宏观主体与微观客体的关系变得比宏观主体与宏观客体的关系远为复杂。

宏观主体和宏观客体之间的关系之所以相对简单，是因为根据主体的认识要求，主体感官的特性与客体本身的特性可以看作是相互“匹配”的。但宏观主体和微观客体之间的关系却不能如此简单看待。由于微观客体不能为宏观主体所直接感受，微观信息存在一个宏观化的过程。当微观客体信息转化为宏观现象呈现在主体面前，微观世界的原本图景已经发生了不可预料的大改变。而这种大改变的发生，正是宏观主体的主观干预造成的。这种不

同于经典物理学的形势，使主体作为参与者的事实在微观认识领域暴露无遗。

因而，这样一个问题就自然而然地出现了：既然可以作为参与者，那么在量子理论中，主体到底扮演着一种什么样的角色？

在量子理论中，主体作为观察者不仅具有自己的立足点，而且涉及整个观测设计。正是鉴于观测过程中主体必须考虑提问方式和仪器（装置设备），尼尔斯·玻尔（Niels Bohr）说出了他那句十分重要并影响深远的名言：观测者既是观众，又是演员。在微观认识领域，主体不再能被看作是单纯的旁观者，它事实上也是参与者。

波尔 1885 年 10 月 7 日生于丹麦首都哥本哈根，1903 年进入哥本哈根大学学习物理，1909 年获科学硕士学位，1911 年获博士学位。他研究原子结构问题时，就创造性地把普朗克的量子说和卢瑟福的原子核概念结合了起来，提出了量子不连续性，成功地解释了氢原子和类氢原子的结构和性质，对周期表中从氢开始的各种元素的原子结构作了说明，同时对周期表上的第 72 号元素的性质作了预言。1922 年，这种元素铪被发现了，从而证实了玻尔预言的正确性。1922 年玻尔获诺贝尔物理学奖。

早在 1929 年斯堪的那维亚的自然科学家会议的演讲中，波尔就在结尾提到过这一说法："正如我们所知，意识是不可分割地和生命联系在一起的，这一事实应当足以使我们发现：生和死之间的区别问题，是不能在言词的通常意义中理解的。一个物理学家接触到这样一些问题，或许可以用这样的理由进行辩解，那就是，物理学中的新形势，如此有力地提醒我们想到这个古老的真理：在伟大的生存戏剧中，我们既是观众，又是演员。"后来波尔又在古代东方哲学中发现这种思想早就存在："在古代东方哲学中，是用下述告诫加以强调的：在人类生活中寻求和谐时，千万不要忘记在生存的舞台上我们自己既是观众又是演员。"而当他后来谈到伦理问题时，波尔甚至提到古代中国哲学中的类似思想："当探讨所谓伦理价值的基础这一古老问题时，我们首先会问诸如正义和仁慈

之类概念的适用范围；这些概念最密切的可能结合，是所有人类社会所寻求的。但至今仍然明显的是，在允许明确应用公认司法条款的情况下，丝毫没有自由表现仁慈的余地。但是，正如著名的希腊悲剧作家们所特别强调的，同样清楚的是，同情能够把每一个人带进与任何简明表述的正义观念的冲突之中。这里，我们面临着一些互补关系，它们内在于人类处境中，并令人难忘地表达在古代中国哲学里；它提醒我们，在生存的伟大戏剧中，我们自己既是演员又是观众。"这一著名命题为许多哥本哈根学派量子物理学家们所津津乐道，进一步揭示了主体和客体的真实关系。在任何认识中，主体都既是观众又是演员。

事实上，不管在什么情况下，我们所看到的都不是单纯的对象本身，而是由我们具有特定宏观性质的感官以及借助适合这些感官的仪器与对象本身相互作用的结果。即使在宏观领域，主体也既是观众又是演员，只不过在宏观领域，在日常生活中，由于认识对象和我们处于同一尺度，我们只看到也只需看到我们自己作为观众的角色，我们作为演员的角色往往也可以被忽略。只是在宏观条件下，由于相对于主体认识的目的和要求，认识对象可以近似地看作就是其本身，而认识主体则纯粹是旁观者。

主体既是观众又是演员，表明其认识兼具客观和主观双重因素。量子物理学所能寻求的，只是确定的实验条件下各观测结果之间的关系的定律。由于观测对象是客观存在的，量子理论便毫无疑问具有客观的成分；由于实验条件是由主体确定的，量子理论又具有不可否认的主观因素。用哥本哈根量子物理学家们所特别爱用这句话来喻指这种情景，是再合适不过了。从量子现象是主体观察到的自然界的表演来说，我们"是观众"；但就自然界的这种表演是主体通过实验安排迫使自然界呈现出来的而言，我们"又是演员"。

（作者：王天思）



亲在具有优先地位

“存在主义”，又译“生存主义”，最初是由德国哲学家海涅曼用来概述海德格尔在其《存在与时间》一书中所阐述的哲学思想，后人即用这一概念泛指由海德格尔创立的把人的存在作为基础和核心的哲学流派及其思想。海德格尔早年就读于弗莱堡大学，是胡塞尔的学生，曾跟随他潜心研究现象学，毕业后任教于马堡大学，1928 年又回到弗莱堡大学继承胡塞尔的讲座。希特勒上台后，他曾一度追随，加入过国家社会党，带头宣誓效忠纳粹，因而被提拔为弗莱堡大学校长，后来辞职，又被纳粹投入劳动营。二战结束后，根据反纳粹条令，被停止教籍，直至 1951 年才恢复教籍。海德格尔的著作甚丰，主要有《存在与时间》《论根据的本质》《什么是形而上学》《论真理的本质》《论人道主义》《林中路》《形而上学导言》《什么是思想》《通向语言之路》《诗、语言、思想》等。其中，《存在与时间》的影响最大，该书在西方被普遍认为是存在主义诞生的标志。

“亲在具有优先地位”就是由海德格尔在其《存在与时间》一书中提出并加以重点阐述的一个哲学命题。他首先从分析“存在”一词的意义入手，强调要把“存在”与“存在者”加以区分。他说，就意义而言，“存在”即是指某种活动及过程，也即人与万物的“在场”或“显现”。与此不同，“存在者”则是指已经存在着的东西，即我们所看到的一切外界事物或“存在物”。那么，它们的关

系又是如何呢？海德格尔说，在这二者的关系中，“存在”是最根本的，要优先于“存在者”。因为，“存在”作为一种活动或“在场”，本是“存在者”的根源和基础，是“使存在者被规定为存在者”的根据。一切“存在者”都是“存在”这一活动的产物。而且，“存在者”只是回答一物“是什么”，而惟有“存在”才能回答一物“为什么”为该物以及“如何是”该物。因此，无论从根源还是重要性上说，“存在”都要优先于“存在者”。

海德格尔说，传统本体论哲学的主要缺陷就在于未能把上述二者的关系区分清楚。他在其《存在与时间》一书的开头，曾引用柏拉图《智者篇》的一段话说：“当你们在用‘存在着’这个词时，显然你们早就很熟悉这究竟是什么意思，不过我们也曾相信懂得它，但是现在却茫然失措了。”自2000多年前柏拉图提出该问题以来，人们实际上并没有弄清“存在着”这个词的含义，他们总是将“存在”和“存在者”混淆起来，要寻找一种“存在者”，或者物质或者观念，作为世界的本原。这其实是将二者的关系颠倒了。他说，他的《存在与时间》一书就是要把被传统哲学颠倒的“存在”与“存在者”的关系重新颠倒过来，完成一次“哥白尼式的转变”，为哲学奠定一个真正坚实的本体论基础。

既然“存在”要优先于“存在者”，那么我们当然应该首先追问“存在”的意义，也惟有弄清“存在”的意义，才能真正找到哲学自身的本体论基础。为达此目的，海德格尔认为必须找到一个与众不同的特殊的“存在者”。这个特殊的“存在者”就是人，就是作为个人的“我自己”。人的“存在”不仅先于“存在者”，而且是每个人自己都能直接把握的。海德格尔说，一般的“存在者”，就是已经存在的东西，它们一旦产生，其性质就已经十分明确了。惟有人这个特殊的“存在者”，在他是什么的性质还不清楚的时候，他的“存在”却早已“恬然澄明”了。人正是在其存在的过程中不断选择和创造自己的，不断追求自己的理想和目标，也正是在此种追求中不断改变自己，并规定自己的本质。一个人究竟要成为什么人，



能成为什么人,这始终是一个有待完成的目标。因此,惟有对人这个特殊的"存在者"来说,"存在"才是与"自己性命攸关的东西";惟有人这一特殊的"存在者"才能意识到自己的"存在",领会自己的"存在",并关心自己的"存在"。一句话,惟有人的"存在"才是"我的存在"。海德格尔就将此种人的存在、"我的存在"称之为"亲在"(或"此在")。

海德格尔认为,作为人的存在的"亲在"与其他一切存在者及其存在相比都具有优先地位。这一优先地位体现在三个层次上:第一,是"存在者"层次上的优先地位。这是说,"亲在"即是指每个人自身的生存活动,而人的生存具有知觉和理解的能力。与其他一切物的"存在者"不同,惟有人能在其生存活动中知觉并理解自己的存在。第二,是"存在论"层次上的优先地位。海德格尔所谓"存在论"即是对世界万物的存在意义进行探讨。其意思是说,"亲在"不仅能知觉和理解自身的存在,而且世界万物的存在及其意义也都是在人的生存实践和理解活动中被揭示或"显现"出来的。第三,是在"基本存在论"即本体论层次上的优先地位。这是说,无论在"存在者"层次上还是"存在论"层次上,"亲在"都是一切意义之所以能被揭示或显现的根源。世界万物及其存在的意义,最终都是被"亲在"的意识或理解所照亮的。离开人的存在及其理解活动,世界万物和人的存在就不能显现,也没有意义。

海德格尔上述命题所阐明的,实际上是世界及人生的意义问题。按照他的观点,人的存在首先是个体的生存、知觉、体验和理解,世界万物的存在及其意义也是在作为个人的生存、体验和理解中被揭示出来的。这也是要表明,现实世界是以人的存在作为本体。但人作为世界历史的本体,首先是个人的本体。他人与周围世界本来就包括在作为个人存在的"亲在"之中,是"亲在"之所以能存在的必要条件(存在方式)。海德格尔认为,个人的存在虽然必须与外物打交道,也必须与人共在,但前者会导致单纯的物质追求,后者会导致人的无情竞争和从众心理,这都会使人失去自我,

使“亲在”在日常生活中“沉沦”，陷人“非本真状态”。惟有当人意识到自己必然要走向死亡时，他才会大彻大悟，才会从日常生活的“沉沦”中解脱出来，真正回归自我，回到“亲在”的“本真状态”，还自己独一无二的本来面目。

尽管海德格尔不同意区分主体与客体的西方传统的认识论观点，但他仍然是以个人意识作为核心或本位的。不错，就意义世界而言，人的存在当然是前提。没有人的存在，就没有人的社会生活及其历史；没有人的意识和理解活动，当然也就不能揭示世界万物的存在及其意义。所以，海德格尔的“亲在”即相当于其老师胡塞尔的“意识灯塔”。它告诉我们，正是人的生存实践，人的知觉、体验和理解的意识活动，才照亮自己和他人的存在，也照亮了世界万物的存在，从而使一切存在者显现出意义，使我们获得一个意义的世界。在此，海德格尔向我们阐明的，实际上是人的自我意识的能动作用。同时，他还强调了世界万物的意义取决于它们同人的生存实践的关系。世上一切事物只有在为“亲在”所关注和利用的时候才能与人发生某种关系，向我们显现出一定的意义。当然，他在此并非主张心外无物，而只是说外物如果不为人关注、利用和理解，它们虽然也存在，但没有意义。这些思想应该说都是有其合理性的。

然而，海德格尔的思想也存在两个重要的缺陷。首先是他将人的存在主要归结为个人的存在或“我的存在”。虽然在他的“亲在”中也包含或呈现了他人的存在、外物的存在和历史文化的存在，但他人的存在相对其“亲在”而言，始终处于从属和衬托的地位。特别是通过其阐述，人的“类存在”则完全消亡了，或者说没有意义了。这虽然不能说是传统意义上的“唯我论”，但同样也是一种“个人存在中心论”。其次，海德格尔的“亲在”，实际上是将人的存在、世界和人生的意义以及人的语言和文化都神秘化了。世界万物和人的存在的意义在其学说中都是由“亲在”照亮的，或者说是由个人的知觉、体验和理解活动派生的，这种派生虽然不是



个人主观随意的产物，而是由语言和历史文化传统所决定的。但此种语言和历史文化，在海德格尔看来，只是“亲在”的一种神秘和先验的“前理解”结构。由于他把人的存在主要看作个体的存在，所以人在语言和传统文化面前，就像人跪在上帝面前一样，只是被动的和被决定的。但如果超出人的个体存在，从人的“类存在”去看，那么人在语言和文化面前就决不仅仅是受动者，被支配者，而且在主要方面，还是语言和文化的创造者、使用者。这样一来，在海德格尔的学说中，“亲在”及语言和文化对于人的存在的那种神秘性也就烟消云散了。

（作者：尹星凡、黄承烈）

以正确的方式进入循环

海德格尔作为现代哲学解释学的创始人，是从现象学走向存在主义，然后又走向解释学的。他认为，解释学的目的就是要阐释世界万物以及人自身存在的意义。解释学的方法不是具体的科学方法，而是让事物自我显现，或者说是要让事物自己呈现自己的存在或意义的方法。以正确的方式进入循环，是他在重新阐发传统解释学的“解释循环”问题时，向人们提出的如何理解和对待该循环的一种态度或要求。

传统解释学的“理解循环”或“解释循环”问题最早是由德国著名的文献学家和哲学家施莱尔马赫明确提出来的。其意思是说，我们对任何一个文本（如一部历史文献或文学作品）的理解都必然要涉及该文本的整体与部分的关系。就文本的结构而言，文本作为一个语言的整体，总是由语词、句子、段落和章节等部分构成的。所以，要理解文本的整体，首先就要从解读作为其部分的语词、句子和段落开始。但就文本的意义而言，作为文本部分的语词、句子的意义又都是从文本的整体得来的，或者说是由文本整体所衍生和赋予的。因此，要理解文本的部分，首先又要理解文本的整体。这样一来，理解文本究竟是从部分进到整体呢？还是由整体进到部分呢？这在逻辑上就必然要陷入类似于“先有鸡还是先有蛋”的恶性循环之中。施莱尔马赫认为，要解决这一逻辑矛盾，就必须把对文本的理解从表层的语法解释推进到深层的心理解



释，以便把握作者写作文本的真实心理状态或思想状态，把握文本的"原意"。他认为，惟有如此，才能寻找到文本真正意义的根源，跳出文本理解上的恶性循环。

解释循环问题后来又由海德格尔在现代解释学中重新提出，并作了进一步的深入阐释。他认为，传统解释学对"解释循环"的理解存在两个根本缺陷：第一，对文本的理解仅局限于文本自身，或者说只是就文本来谈文本，以为解释循环只涉及文本内部的整体与部分的关系，其理解过于狭窄。第二，传统解释学假定文本自身有一个独立于解释者之外的纯客观的完整意义，即所谓"原意"。因此，正确的理解就在于如何去发现隐藏在文本中的这一客观的"原意"。海德格尔认为，这其实是一种误解。实际上，"解释循环"所涉及的绝不仅仅是文本自身，文本如果不与解释者的理解发生关系就只是一堆死的文字，不会产生意义。然而解释者的理解是完全主观任意的吗？不是的。他说，人对文本的理解本是由一种"理解的前结构"或者叫"前理解"、"前有"所决定的。他所说的"前理解"或"前有"，指的是人们所处的文化传统和历史环境，其中包括语言文字、传统观念、风俗习惯、心理结构、知识水平、精神和思想状况、社会历史背景等。人不是生活在真空中，任何人在他有自我意识、能够理解之前，早就已经投身于一个"前有"的世界。他的理解不是从虚无中产生，首先必须从继承前人已有的语言和文化开始。海德格尔说："解释总是根植于我们预先已有的东西——前有之中"。只是这些东西隐而不显，就像存在于宇宙间的某些隐秘的法则，虽然不能被我们清楚地意识到，但它们都是任何人从事理解和解释活动的必要前提。

由此，人们对文本的理解就至少要涉及三个方面的关系。首先，是历史文化传统与解释者和文本的关系。在这一关系中，文本既是一定历史文化的产物，也只有在一定语言环境和文化传统中才能被理解或解读。同样的，作为解释者也必须依赖一定的历史文化传统为他提供一个"前理解"的基础。这本是解释者能够进

行现实的文本解释的先决条件。在上述关系中，无论解释者还是文本，相对历史文化传统和语言背景来说，都是部分对整体的关系。其次，是解释者与文本的关系。在这两者的关系中，解释者并非作为一块完全未被污染的"白板"，或者说以一个纯粹认识者的身份，直接进入到文本中去寻找或发现那个现存的客观意义，而是解释者用自己从以往的文化传统中接受的"前理解"去照亮文本，使其产生意义，并显示自己的存在（解释者的思想或理解状态）。在这里，文本的意义即是解释者的"前理解"与文本相互融合和交流的产物。随着解释者及其"前理解"结构的变化，文本的意义也会发生变化。文本自身并不存在一个固定不变的纯客观的意义。再次，才是文本内部的整体与部分的关系。这只是在语言解读层次上表现出来的关系。在其中，当解释者运用其"前理解"对文本进行解读时，确实还有一个从语言部分进到文本整体的过程。最后产生的文本意义总是在整体的层次上出现的，也只有回到文本的整体才算完成了一个理解的过程。

通过海德格尔的再阐释，传统解释学的"解释循环"的视域被大大拓展了，从而使它获得了新的含义。按照海德格尔的观点，真正的"解释循环"应该从历史文化背景和语言传统的整体出发，由它首先赋予解释者一个"前理解"的基础，然后再由解释者凭借其"前理解"去一个部分一个部分地解读文本，最后达到对文本整体意义的理解。这本是一个由整体到部分再回到整体的理解过程，也是一个循环的过程。但海德格尔认为，这并不是一个恶的循环过程。看起来，解释者是在理解已被理解的东西，解释已有的解释，而实际上是理解的不断深化过程。而且，他还认为正是此种"解释循环"才真正揭示了理解的深层结构和解释得以进行的根本条件，阐明了理解和解释的可能性。所以，最关键的不是要走出这个循环，而是要"以正确的方式进入这个循环"。

海德格尔的上述命题，通过对传统解释学"解释循环"的再阐释，向我们揭示的哲理是深刻的。第一，他告诉我们，任何文本都



是一定历史文化传统的产物,如果离开其语言文化传统和时代背景,文本就不可能得到正确的理解。曹雪芹在《红楼梦》中曾有一绝:"满纸荒唐言,一把辛酸泪!都云作者痴,谁解其中味?"要解读《红楼梦》的"味",我们必须把它放在没落封建社会的特定历史背景下,才能加以领悟。《红楼梦》通过描述贾府这个封建家庭的兴衰史,表现的正是一个时代的主题。第二,当作者完成其作品之后,该作品就成为一个历史文本,只有在他人的理解或解读中才会产生意义。否则,它就只是一堆死的文字,无任何意义可言。就此而言,任何历史文本都不存在独立于理解者之外的纯客观的意义,即所谓"原意"。第三,解释者或读者对任何一个文本的解读,同样也有自己的语言文化传统和历史环境,正是各特定时代的语言环境和文化传统才为各特定时代的解释者提供了"前理解"的基础,赋予他们理解的能力,并制约其理解的视域。因此,对于不同时代以及不同的个人来说,同一历史文本必然具有不同的意义。后来的读者不可能离开自己的历史文化和环境倒回文本作者的时代及其特定的语言文化中去体验他当时的心理和思想状态。由此可见,解释循环的过程,其实就是人们在前人理解的基础上不断加深理解的过程;也是一个历史文本在后人的理解中不断拓展和延伸出新意义的过程。这也就是人类不断产生新的思想、推进新的理解的过程。

(作者:尹星凡、范松仁)

存在先于本质

"存在先于本质"是由法国著名哲学家、存在主义的重要代表人物萨特所提出并加以深入阐述的一个哲学命题。萨特早年毕业于巴黎高等师范学校，后来又到德国留学，在胡塞尔门下研究哲学。第二次世界大战爆发，萨特应征入伍，但不久即被俘，1941 年获释后继续在中学任教，并参加了地下反纳粹的抵抗运动。数年后辞去中学教师工作，专门从事写作。他不仅是著名的哲学家，而且也是法国杰出的文学家，1964 年被授予诺贝尔文学奖，但拒绝领奖。其哲学著作主要有《想象》《情绪理论纲要》《存在与虚无》《存在主义是一种人道主义》《辩证理性批判》《马克思主义和存在主义》《伦理学笔记》等。其中，《存在与虚无》和《存在主义是一种人道主义》影响最大，上述命题主要就是在这两部著作中加以阐述的。

究其来源，"存在先于本质"的命题来自于海德格尔的"亲在"对本质具有优先地位的思想。萨特在海德格尔区分"存在"和"存在者"的基础上，进一步区分出"自在的存在"和"自为的存在"。他认为，人的意识都是受外物的吸引之后才产生的，所以我们必须承认在意识之外还有存在物。萨特即把此种在人的意识之外的独立存在物称做"自在的存在"。此种存在物对于人来说是属于非意识的世界，即还未进入人类的意识，未被意识所关照和把握，它们只是"自在地存在着"，因此是"昏暗的"、"不透明的"，只是机械的、惰性的、僵死的东西，没有任何意义。他说，不能把"自在的存在"等同于石头、桌子等具体的物，这些物既然被冠予了"石

头"、"桌子"等概念,就是在语言上被规范了,被意识照亮了,成了意识的对象,有了具体的内容或意义。其实,萨特的"自在的存在"就相当于康德的"自在之物",不同之处在于,康德认为它们什么样子,性质如何,我们不知道,因为它们是不可知的;而萨特认为,它们无"形"、"无名"、无"质",是因为还未被人的意识所照亮,因而只是没有意义罢了。

与"自在的存在"相对立,"自为的存在"是指作为个人的有意识的存在。因为有了意识,所以人的存在总是主动的,要不断追求,不断创造,自己造就自己,所以叫做"自为的存在"。一方面,"自为的存在"虽然不能决定外物的存在,但可以不断奔向外物,通过对它们的认识、选择和改变,规定其本质,赋予其意义。另一方面,"自为的存在"又能关照自身,意识到自身的存在,并通过自身的生存活动,通过对自身愿望和理想的追求,不断否定和超越自己的现状,选择自己的未来,创造自己的人格,规定自己的本质。由此可见,作为"自为的存在",人一开始并没有一个固定不变的本质,人的本质是在人的生存活动中不断选择和创造的产物。这即是萨特所谓"存在先于本质"的含义。

萨特在《存在主义是一种人道主义》一书中曾明确指出,"人不外是由自己造成的东西,这就是存在主义的第一原理",这也是所有存在主义者的共同主张。人作为"自为的存在",最基本的特征就是"存在先于本质"。对于人这个特殊的存在者来说,首先是他的存在,露面登场,然后才能通过其行为和表现,去揭示其自身究竟是什么人。人之初,一无所有,只是在后来,他要成为某种人物,所以人是按照自己的意志而造就自身。人都是由自己所设计的,只是他投入存在之后,自己所志愿变成的人。萨特说,传统的西方哲学都是以"本质先于存在"作为信条,对人的理解也是如此。有神论者认为,人是上帝按照自己心中人的形象创造出来的;18 世纪的无神论者则以假定的先天普遍人性来规定人的本质;这都是主张人的本质先于人的存在。只有存在主义提出的"存在先

于本质”，才真正把人与物区别开来，赋予人的存在以特殊的价值和尊严。

“存在先于本质”也是萨特的自由观和伦理学的理论基础。他认为，既然人的存在先于本质，当然也就无法用一个先在的、现存的、固定不变的人性来说明人自身，人的行为“不容有决定论，人是自由的，人就是自由”。人作为“自为的存在”，要不断朝向未来、设计未来、创造未来。人的本质就是在此种不断的自我选择、自我设计、自我创造中造就出来的，这也就是人的自由。只有意识到人是自由的，并自由地去选择自己的本质的人，才真正懂得人生的价值。萨特说，自由不是从改造自然中获得的，也不是从改造社会中获得的，自由纯粹是主观的选择。自由并不意味着“如愿以偿”，成功与否是无关紧要的。自由作为主观的选择，是无条件的，既无客观上的根据，也无主观上的准则，没有任何必然性，纯粹是偶然的，完全是由主观上非理性的欲望、情感和意志所决定的。

萨特认为人的自由选择在客观上无根据，是说人的选择不受客观条件和必然性的制约，完全是主观任意的。比如，你虽然被关进纳粹的集中营，行动受到限制，但你在主观上仍然可以选择投降或死亡。他说人的自由选择无主观上的准则，是指人的选择没有任何伦理的或道德的原则必须遵循。人没有先在的本性，当然也就不存在什么普遍的道德原则可作为指导。同时，上帝也已经死亡，所以基督教的禁令同样不会对我们的行为起作用。总之，只能由你自己选择，没有人也没有一种普遍的道德准则能告诉你怎么做。既然人的一切行为都出自个人主观意志的自由选择，那么人对自己所做的一切就应该负完全的责任。萨特认为，自由也即意味着承担责任。人不仅应对自己负责，而且应对一切人负责，还要对整个世界负责。因为人在选择自己的形象时，也就是在选择人类的形象，选择和设计世界的未来。正是人的“自为的存在”在“照亮”世界，赋予世界以意义。自由作为个人“自为的存在”，要承担如此重大的责任，而其选择又毫无根据，所以自由也就是“荒



唐”、“孤独”和“绝望”。但人作为“自为的存在”应该在孤独中勇敢地承担责任，在绝望中不忘行动，“不冒险，无所得”。

萨特所谓“存在先于本质”以及人是“自为的存在”两个命题，其实都是说人的存在是一种自我创造的存在。人不仅能意识到自己的存在，而且必须创造自己的生活。正是由于此种自我创造的能力，人才把自己从其他“自在的存在”中提升出来，从而超越于万物之上。人也正是在自我创造的各种活动中，才逐渐形成对于自我存在和环境的明确意识，逐渐认识到自身存在和生活的意义，并以此为基础努力去选择和创造各自的人生。就此意义而言，萨特的确阐明了自我意识的创造性和人的自我创造和超越的能动性。但同时我们也必须看到，萨特的“自为的存在”只是个人的存在，其“自为”也只是个人的“自为”。虽然他说在某一个人的“自为”之外还有他人的“存在”和“自为”，但对于每个“我”，他人的存在和自为都是“地狱”。在萨特的学说中，个人与他人、群体始终是对立的，无法找到一致性，所以人在本质上是孤独的。此外，萨特讲的人的“存在”和“自为”仍然是抽象的，它超历史、超阶级，完全不讲具体的物质生活条件和历史文化环境，因此他所谓“自由”也就不能不是完全主观和任意的。离开具体的时代、具体的物质和文化条件纯粹抽象地来讨论人的存在和自由，当然没有什么是不可能的。某人可以想象一个晚上成为百万富翁，或在一个早晨变成国家总统。这种自由，归根结底只是一种幻想的自由。

（作者：尹星凡、范松仁）

哲学的唯一任务就是逻辑分析

在西方传统哲学中，以黑格尔为代表的思辨哲学惯于在头脑中构造宇宙、从概念推演出世间万物。这种哲学的极端发展，随着实证科学的进步把自己推到了反面。纯粹从主观意识中推演出来的虚幻体系，在实证科学面前日益显得软弱无力、漏洞百出。黑格尔去世后，西方哲学领域曾一度陷入混乱和分崩离析状态。在这种情势下，许多哲学学派作为对黑格尔形而上学思辨体系的反叛而出现。分析哲学以及在分析传统中的各种哲学流派正是这一反叛的典型代表。

德国哲学家弗雷格被认为是"第一位现代哲学家"，由他开始了一个可以与"笛卡尔的时代"相提并论的那样一个哲学时代。弗雷格提出哲学首先必须是一种逻辑，一种对思维的逻辑表达，而对逻辑的探讨首先是对语言意义的探讨。因而，哲学研究的主要任务是对语言的意义进行分析。弗雷格第一次对哲学中的逻辑分析方法做了完整阐述，这直接影响了现代分析哲学的两位创始人罗素和维特根斯坦。英国著名哲学家罗素认为逻辑是哲学的本质，哲学的任务是对科学的语言进行逻辑分析。被誉为"20 世纪哲学路标"的哲学家维特根斯坦则首次明确表达了反形而上学的思想，认为形而上学企图"说不可说的东西"，结果只能提出一些"毫无意义的问题和命题"。这直接导致现代西方以实证主义为代表的哲学学派对传统形而上学的拒斥。



逻辑实证主义直接继承了维特根斯坦"形而上学是无意义的陈述"的观点，其代表人物，美籍哲学家鲁道夫·卡尔纳普提出了"拒斥形而上学"的口号，主张通过对语言的逻辑分析把形而上学的命题从人类知识系统中清除出去。认为哲学的任务不是去得出一些没有意义的形而上学结论，而是去对科学命题进行逻辑或语言分析。"哲学的惟一任务就是逻辑分析。"①

经历弗雷格、罗素和维特根斯坦等哲学家的研究，20 世纪初以来分析哲学得到迅速发展。开始，"分析哲学"只是指强调日常语言分析的哲学流派，后来随着逻辑学的发展和现代科学革命，演化为指一种广泛的思潮，用于指所有主张包括逻辑的、语言的或操作的"分析"是哲学的首要任务的所有哲学流派，以至人们认为从此开始了一个"分析的时代"。

证实原则的确立，使哲学家们开始认为他们所能起的作用只能是分析性的。分析哲学家认为，传统形而上学包含着一种哲学上的狂妄企图。这并不是因为它是思辨的，甚至也不是因为它是错误的，而是因为就证实原则这个标准而言它是毫无意义的。因而分析哲学的中心问题就变成了意义问题，以至 20 世纪哲学的历史被认为在很大程度上是关于意义这个概念的历史。在由此造成的强大历史潮流中，任何不合规范或不能用经验检验的陈述，都被认为是毫无意义的。

分析哲学家所关注的是语言在哲学中的作用，强调分析的意义。他们把分析活动看作哲学首要甚至惟一的任务，认为形而上学命题是毫无意义的伪命题。罗素通过发现集合论的悖论（如果一个集合论论及自身，那么该论断就没有意义），认为传统哲学由于包罗万象而没有意义。他认定逻辑是哲学的基本内容，认为在哲学认识中必须尽可能地用逻辑构造来代替推论出来的实体。他坚信逻辑是哲学的本质，认为只有分析才能有进步。哲学的任务

---

① 卡尔纳普：《哲学与逻辑句法》，上海人民出版社 1962 年版，第 17 页。

就是对科学的陈述进行逻辑分析,检查在其逻辑简化过程中是否违反逻辑规则,防止由于逻辑上的误解而产生没有意义的哲学争论。维特根斯坦则认为一切都没有共性而只是"相似",一切事物都不存在所谓本质而只有"游戏"。他指出,哲学认识不是寻求问题的答案,而是寻求问题的意义;哲学论证不是为了回答问题,而是为了表明有没有意义;哲学的结果不是某些数量的"哲学命题",而是使命题明晰。用他自己的话说,哲学是一场反对对我们理智的迷惑的战斗。"哲学的目的是使思想在逻辑上明晰",而以他们为理论先驱的逻辑实证主义,则认为哲学认识只是一个统计过程。

逻辑实证主义者正是力图运用现代逻辑技术,使休谟以来的哲学传统具有逻辑的严密性。其最典型的结论是:一个真正的哲学问题必须是逻辑上可能回答的问题。逻辑实证主义认为哲学的任务就是逻辑分析,其作用有两方面:一是清除无意义的词和无意义的假陈述;二是澄清有意义的概念和命题,为经验科学和数学奠定逻辑基础。哲学不是一种学说,而是一种活动,一种分析活动,即对语言的日常用法和科学用法做一些澄清的工作。哲学分析活动的结果不是建立哲学命题,而是使其他命题更清晰。

分析哲学作为与西方传统哲学决裂的产物,其基础是数理逻辑,其研究方法是逻辑分析。分析的盛行,必定带来对语言的关注。

在分析哲学家看来,对语言的逻辑分析是哲学的真正开端。语言分析是其他一切哲学的基础,根本的哲学研究是对语言的结构、形式和逻辑的探讨。自弗雷格以来,哲学的兴趣逐渐转向语言,而形而上学和认识论学说则往往被重铸为语言哲学。罗素认为,只有语言才能表达思想,要了解思想就必须考察语言,因而哲学的研究对象自然而然就是逻辑。哲学是一种澄清阐述的活动,"全部哲学就是语言批判"。在作为分析活动的哲学认识方式的发展中,从维也纳学派开始明显转向语言逻辑,力图揭示形而上学



产生的语言根源。

哲学家对语言的关注是很自然的，因为语言对于思维来说非常重要。但对语言的普遍关注，以至几乎所有哲学家都认为这是最重要的事情，却是20世纪以来的事。人们普遍致力于阐明所使用的概念，分析命题中各项内容之间的关系，使其逻辑形式明确起来等工作，以致在一些人眼里，似乎“哲学家只关心语言”，甚至在“玩弄词藻”。但是在分析哲学家看来，由于我们的世界的界限就是我们语言的界限，我们的世界就是我们所描述的那个世界，它存在于我们的概念体系中，因而考察我们的概念体系也就是在考察世界，对语言的分析实际上就是对世界结构的分析，在“语言”和“世界”之间并没有明显的区分。

慎重地关怀语言和逻辑，在现代哲学中的确是不可缺少的。20世纪哲学也极为明智地把分析视为当务之急，分析确实是“本世纪一个最强有力的趋向”。把20世纪称作“分析的时代”也许并不合适，但“分析”一词确实概括了这个时代的共同特点，尽管各种哲学流派之间观点很不相同，甚至对分析本身都没有一个完全相同的看法。但是，由于与思辨哲学同样性质的错误，分析哲学又走向了另一个极端。

把哲学认识的任务仅仅归结为语言和逻辑分析，无疑在很大程度上取消了哲学认识本身。这一点，在分析哲学的现状中也有所反映。由于越来越多的哲学家认识到这一点，这种哲学思潮受到越来越多的冲击，不仅有来自外部的，而且还有来自内部的。

在分析哲学内部，一些年轻的分析哲学家要求与某些人本主义哲学家的哲学结合起来。在分析哲学占绝对统治地位的美国的大学校园里，也涌动起一股反分析哲学的暗流。一些哲学家向分析哲学公开提出挑战，认为一种真正有价值的哲学不可能不包含形而上学。

20世纪的哲学形势，充分表明了哲学分析的极端重要性。哲学问题本身往往涉及一些假定，它们是许多常识信念的基础。这

种作为信念基础的假定前提，正是哲学分析的课题。对这些假定前提进行哲学分析，往往会发现它们有时远不如看上去那样理所当然。哲学家们通过对这些问题进行分析，可以增进人们的自我认识。

哲学分析的重要性，已为人们所普遍认识，但哲学分析的有效性与合理性，并不意味着分析哲学哲学观的正确性。早期分析哲学家们强调逻辑和分析，试图在哲学领域取消诸如美学、伦理学和形而上学等其他哲学探讨。他们认为科学已经接管了以前属于哲学家们探讨的学科领域。哲学家们现在的工作是通过逻辑和分析，对这些领域的发现、理论、语言和论证进行探究。换句话说，哲学家们的惟一任务是向逻辑学家和分析家一样，讨论为"普通"人和各种科学家、宗教学家和艺术家所使用的语言和逻辑，但不涉及其本身的内容。这就把实证和思辨割裂了开来，并通过哲学的实证化事实上几乎宣告了哲学的消亡。

关于逻辑实证主义对传统形而上学的完全拒斥，连一些自然科学家都认为是错误的。有的科学家和哲学家走得更远，他们甚至不认为对科学的分析是一种哲学。的确，彻底的实证主义观点将使哲学成为科学的侍从，他们在讨论哲学问题，但结果却把整个知识领域不恰当地都让给了科学。科学说明世界，而哲学则只是分析和批评各种科学理论和观念。而且，以实证或可证实性原则作意义标准，是用真假的事实方法去寻求价值的意义问题。这不仅表明了这一原则本身的不适用，并且意味着被拒斥的形而上学问题的依然存在。

维也纳学派意义标准的放宽，本身就意味着形而上学存在的不可避免性。随之而来的，便是当代西方哲学中形而上学的复兴趋势。蒯因等哲学家已不再拒斥形而上学，而是相反，在一定程度上承认形而上学存在的意义和合法性。事实上，分析哲学的基本观点就涉及形而上学问题，只不过以"哲学的方式"出现罢了。即使作为其"方法"的哲学分析本身，也必须是一种哲学的方式。作



为哲学分析，不只是逻辑的或语言的，而首先应当是哲学的，是思辨的，否则就不可能是哲学分析。

把哲学分析看作是哲学的惟一任务毫无疑问走入了歧途，但这并不影响对哲学命题进行逻辑和语言分析的极端重要性。20世纪的哲学形势，充分表明了哲学分析的极端重要性。哲学问题本身往往涉及一些假定，它们是许多常识信念的基础。这种作为信念基础的假定前提，正是哲学分析的课题。对这些假定前提进行哲学分析，往往会发现它们有时远不如看上去那样理所当然。哲学家们通过对这些问题进行分析，可以增进人们的自我认识。而不对假定的前提进行分析，社会就会陷入僵化，信仰就会变成教条，想象就会变得呆滞，智慧就会陷入贫乏。正是在这个意义上说，哲学分析在任何时候都具有重要的理论和现实意义。

（作者：王天恩）

拒斥形而上学

在中西哲学史上，"形而上学"曾被人们赋予各种完全不同的含义。其基本意义，归纳起来主要有三种。第一种，即指哲学。这出自日本学者对西方"哲学"一词的翻译。中国古籍《周易·系辞》篇中曾有"形而上者谓之道，形而下者谓之器"一句诠释，当年日本学者即从中取了"形而上"一词去翻译西方的"哲学"概念。这实际上是将西方的"哲学"与中国古代的"道"两个概念进行对译。第二种，是指与辩证法相对立的思想或观念。该意义首先是由黑格尔阐述的，后来马克思、恩格斯也继承了这一用法。第三种，则是指一切超越经验现象的语言陈述和理论探讨，其中也包括传统哲学关于本体、本质、始因、最终目的和客观规律等问题的讨论，该意义肇始于现代西方哲学的实证主义思潮。

反对"形而上学"，本是孔德为其实证主义学说制定的一个基本原则。该原则也是对休谟所做的哲学论证的进一步阐述和推广。孔德认为，科学知识都是"实证的"知识，只能满足于对经验现象的描述。科学只研究怎么样，而不研究为什么，只描述经验，而不说明原因。他把一切超越经验现象的认识或讨论、一切追求事物本质和原因的努力及做法都斥之为"形而上学"，并主张予以抛弃。他说："实证哲学的根本特点正是认为人的理性必然不能说明一切高不可攀的玄妙奇迹……我们认为探索那些所谓始因或目的因，对于我们来说乃是绝对办不到的，也是毫无意义的……我

们的能力根本无法把握事物的内在本性、一切现象的起源和目的之类的问题。"①既然一切超出经验现象范围的问题都是我们人类的认识能力达不到的"形而上学"问题,那么在孔德看来,如果把精力继续花费在这些问题上,就是一种纯粹的理智和时间的浪费。

反形而上学原则,自孔德提出之后一直被后续的各种实证主义流派作为核心原则继承下来,并贯穿在一切实证主义者的思想和学说之中。像斯宾塞的"第一原理",马赫的"要素一元论"和"思维经济原则",阿芬那留斯的反对"形而上学嵌人",罗素关于命题意义的理论,维特根斯坦的"语言图像说"等,其实都是对这一原则的不同阐述和发挥。同样,"拒斥形而上学"的提出也是该原则或理论的逻辑发展的必然结果。

"拒斥形而上学"是由逻辑实证主义明确提出并加以阐述的一个在现代西方哲学史上曾产生重大影响的哲学命题。逻辑实证主义,又称逻辑经验主义或新实证主义,最初形成于20世纪20年代,曾在欧洲大陆和英美两国风行一时,主要有维也纳学派、柏林学派和华沙学派。其著名代表人物有石里克、卡尔拉普、弗兰克、费格尔、艾耶尔、莱欣巴赫和亨普尔等人。

为了进一步贯彻实证主义的基本思想,逻辑实证主义者提出了一个经验的可证实性原则来作为划分科学与非科学或形而上学的标准。他们也认为,人类的认识不可能超出自身经验的范围,一切知识都是对经验的观察记录或陈述,既来源于经验,又必须能得到经验的证实。一个陈述或命题是否有意义,就取决于它能否由经验来证实。能被经验证实的就是有意义的,或者说是科学的;否则就是无意义的,亦即非科学的或形而上学的,必须排除出科学知识之外。关于该原则,艾耶尔说:"它有两个推论。一个是凡无法用经验来证实——用感官观察来证实——的事物都是无意义的。……第二个推论在早期被石里克解释为限定一个命题的意义可以

① 转引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,商务印书馆1964年版,第28—32页。

用说明证实它的是什么的陈述来描述。因此，你可以把一切陈述都还原为直接观察陈述。”①也就是说，一个命题必须能还原为我们可以看到、听到或感觉到的直接经验时，它才能被证实，也才是有意义的或科学的。否则，就是不可证实的形而上学命题，应该加以拒斥。

那么，应该如何去拒斥或排除那些形而上学命题呢？在该问题上，逻辑实证主义者继承了罗素和维特根斯坦早期的观点，认为哲学的功能就是要对各种知识命题进行语言的逻辑分析。他们认为，惟有此种逻辑分析的工作，才能帮助我们确定什么样的命题是有意义的或科学的，什么样的命题是必须抛弃的无意义的形而上学命题。经过分析，他们最后把真正的科学命题归结为两类。一类是“分析命题”，一类是“综合命题”。前者涉及的只是知识的逻辑形式，即康德意义上的先验分析命题。它虽然并不描述经验，但对于命题的正确表述、对于知识体系的逻辑建构，都是不可缺少的，当然是有意义的。后者涉及的是知识的经验内容，即康德意义上的经验综合命题。这类命题都是有关经验现象的陈述，其真假都可以为经验所证实或证伪，当然也是科学的、有意义的。他们认为，凡超出上述两类命题之外的其他一切陈述，都是无意义的形而上学的命题，均应被排除在科学知识的体系之外。为此，石里克曾特别强调说：“我们现在认识到，哲学不是一种知识的体系，而是一种活动的体系，这一点积极表现了当代的伟大转变的特征；哲学就是那种确定或发现命题意义的活动。哲学使命题得到澄清，科学使命题得到证实。”②

当然，卡尔拉普和其他许多逻辑实证主义者曾经申明：他们说形而上学的陈述没有意义，并非说它们完全没有作用和价值。他

① 布赖恩·玛吉：《同A.J.艾耶尔的谈话》，转引自《外国哲学资料》第七辑，商务印书馆。

② 《逻辑经验主义》上卷，商务印书馆1989年版，第9页。



们指出形而上学陈述无意义，只是就它们不能表述经验内容、不能为经验所证实或证伪，因而也就没有科学的功能和知识的价值而言。形而上学陈述虽然不是经验命题，不能用来表述经验，但却能够用以表达我们个人内心的情感、意志、爱好和愿望。在这一点上它们仍然有自己的作用。然而，这种作用只是与文学、艺术、伦理学、美学等作用相似，只是一种表达功能。既然如此，那么形而上学的陈述就只能归人文艺、伦理和美学一类，而不能被当做科学的知识形态。他们说，形而上学与其说是理论知识，不如说是诗歌。它与所有艺术一样，具有一种非理论的性质，但并不因此对个人生活和社会生活失去价值。形而上学的危险在于它的欺骗性。它给人以"知识的假象"，却不能真正给我们以任何知识。这就是我们所以要反对形而上学的理由。

不能否认，逻辑实证主义反对黑格尔式的纯概念的抽象思辨及其对具体科学方法的蔑视，反对把哲学凌驾于科学之上，强调科学知识应该奠基在人类自身的经验之上，科学认识应该从经验现象出发，科学的知识和理论都必须具备经验的内容，并经得起经验的检验，这些思想当然有其合理性，也是有价值的。在当时，对于推动科学的发展，的确起了一定的进步作用。特别是该学派对于科学理论的逻辑结构所做的许多研究，大大推进了现代科学的逻辑分析技术的发展，使现代科学在逻辑的严密性、形式化和公理化方面前进了一大步，同时也在一定程度上推动了计算机语言电路和演算技术的发展。

科学必须依赖于经验，从经验出发。这本是一个正确的原则，但逻辑实证主义却将这一原则推向极端，认为感觉经验不仅是科学认识的来源，而且也是构成一切科学知识的惟一材料，并由此提出一个"拒斥形而上学"的口号。那么，照此推理，科学认识就只能被封闭于人类自身的感觉经验之中，只能满足于对感觉经验的描述。由此，哲学和科学中所有一切抽象概念和普遍性理论，那些有关客观存在的判断和普遍的因果性、必然性命题，由于它们都是

超出人类的感觉经验之外的，当然就要被归入他们所谓“形而上学”命题之中，并被排除在科学知识之外。但是，他们以反对抽象思维来取消哲学，实际上同时也就取消了科学自身。因为，存在于科学理论之中并构成其核心的正好就是那些一般性概念和普遍性命题。如果按照逻辑实证主义的划界标准，那么这些概念和命题都是属于“形而上学”一类，也都应该被排除掉。如此一来，科学又剩下什么呢？除了一些零碎的观察、实验的记录和经验的语言描述之外，科学就没有权利做任何断言。然而，这却是与科学自身的实际相悖的。

对于“拒斥形而上学”这一命题，后来的波普尔、奎因以及其他许多哲学家都曾有过尖锐的批判。波普尔说，根据逻辑实证主义的这一划界标准，最终就会“把所有的科学理论（或‘自然规律’）都排除在意义领域之外，因为它们一点也不比所谓形而上学假命题更能还原为观察记录。于是意义标准导致科学同形而上学的错误分界”①。他还指出，如果真的按照该原则行事，那么物理学所使用的多数概念，如力、场，甚至原子、电子和其他粒子等，都必须从科学中清除出去。他说，倘若真要那样做的话，也就不会有什么物理学了。奎因则把逻辑实证主义的“经验的可证实性原则”以及有关“分析命题”和“综合命题”的划分直接斥之为“经验主义的两个教条”。今天，无论在哲学界还是科学界，已经再也没有人愿意为“拒斥形而上学”的口号进行辩护了。它所留给后人的启示和教训都是深刻的。

（作者：尹星凡、熊　滨）

① 波普尔：《猜想与反驳》，上海译文出版社1986年版，第373页。



单面的社会造成单面的人

20世纪60年代后期，远在欧洲的法国，爆发了声势浩大的学生造反运动，历史上称为“五月风暴”。此次“风暴”的主体是一些激进的学生，他们采取游行示威、罢课等种种形式，高喊着反战、反意识形态的口号，旨在反对资本主义社会里人生意义的丧失。这次激进学生的精神领袖是当时激进的“西方马克思主义者”——马尔库塞。

马尔库塞是法兰克福学派第一代重要领导人之一。他标榜自己为“马克思主义者”，通过他多年对西方资本主义社会深刻的分析，并对马克思主义理论作了大量的“补充”。在此基础上，他于1964年发表了震惊资本主义世界的新作《单面的人》（也称作《单向度的人》）。书中认为：随着现代科技在资本主义社会里的大量运用，科学技术已成为资产阶级维护其统治的重要工具；现代科技的高速发展创造了丰富多彩的物质财富，创造了较原来不同的新的生活方式，从而使得资本主义社会正步入单面的病态社会；生活在资本主义社会里的无产阶级已从社会中获得了满足，他们失去了原来的反抗性、革命性的一面，正慢慢融入资本主义社会生活圈中；整个资本主义社会里的人只有单面性，不再具有双面性、批判性和否定性。简言之，单面的社会造成单面的人。既然如此，资本主义社会的无产阶级已不再是革命的主体，那么，由哪个阶级或阶层来填补这一空白呢？在马尔库塞看来，应该由青年学生、持不同

政见的知识分子、社会流浪者等人群来代替。于是就有了文章开头的那一幕“五月风暴”。

马尔库塞认为，造成单面的社会单面的人，真正的始作俑者是科学技术，所以他把现代科学技术视为罪魁祸首来批判。首先，他认为当代资本主义利用高科技对社会进行控制，科学技术的触角已深入到社会生活的方方面面，创造出各种各样的生活形式。这些生活形式在潜移默化中调和着资产阶级的异己力量，麻痹各种反对资本主义制度的种种势力，这种控制是比原来的暴力控制更为隐蔽，更有欺骗性的控制形式。其次，马尔库塞戴着有色眼镜看待科学技术，使科学技术成为有思想而且愿意为资本主义效劳的“自愿者”。他说在发达的资本主义社会里，现代科学技术已脱去“中立性”的外衣，它不再那么温柔可爱、高尚伟大，不再独立于社会制度之外。在帮助资本主义发展经济和稳定社会方面，都立下了汗马功劳，具有不可替代的地位。第三，现代科学技术控制下的资本主义社会，原来的双面社会已由单面社会所取代，双面的人已由单面的人所否定。而且正是因为科技的发展，社会控制扩大到一切领域，导致公共舆论顺利侵入私人空间，个人秘密都向大众媒体开放。所谓的个人自由和个人选择已成为历史。在单面社会里，资本主义国家两大阶级生活方式的差异已一去不复返，资产阶级和无产阶级的结构和功能已发生根本的改变。不仅如此，资本主义社会采取高消费的方式，使得人们沉湎于“器”而迷失于“道”，只一味追求富有的物质生活，而忘却了崇高的理想和奋斗目标。在思想文化领域，“单面文化”占据了人们的精神领域。人性本是辩证的，由两方面组成，所以表现人性的文化也是双面的。当“单面文化”大行其道时，整个社会都迈向了单面的行列。所以，按马尔库塞理解，正是由于科技的统治，资本主义社会正在逐渐变成一个单面的社会。在这样的社会里，困在“网”中央的人们失去了批判性和否定性，只留下单面性。

通过分析马尔库塞的科技观，我们不难发现，马尔库塞一直在



用动态、发展的眼光审视整个资本主义社会。他看到了资本主义发展过程中的一些新矛盾、新问题，对资本主义社会中人的前途深表担忧，也是对那些生活在资本主义社会里缺乏批判性、否定性的人感到哀其不幸，怒其不争，真是用心良苦！难怪他以"工业时代的马克思"自居。但是在肯定他有批判精神的同时，我们也要认识到他在分析资本主义社会时，偏离了马克思的阶级观和科技观，一味地用他片面的观点观察、分析资本主义社会，并将愤怒、谴责之声统统指向现代科学技术。其实，在马克思看来，科技运用不会导致资本主义社会两大阶级的同化。因为阶级是一个经济范畴，阶级的划分是源于人们在一定生产关系中所处的地位不同，对生产资料占有的不同，从而划分出资产阶级和无产阶级。尽管资本主义采取高生产、高消费的方式来缓和两大对立阶级的矛盾，但是无论他们采取什么样的方式，也改变不了资本主义社会生产资料私人占有和社会化大生产的矛盾；改变不了资产阶级占有生产资料，无产阶级丧失生产资料的社会现实；改变不了无产阶级受资产阶级压迫、剥削的命运。所以说，马尔库塞简单地绕过生产资料关系上的差异，单纯以工作方式、生活方式上的异同来判断资本主义社会，是完全不合理的。

不仅如此，马尔库塞对科技的本质缺乏深刻认识。科技是由人类自身创造发明的，它始终处于"中立"状态。我们不难看出，正是由于科技的进步，人类社会正飞速向前发展，我们已告别了农业社会，越过了工业社会，不待蓦然回首，科技又把我们带到了信息社会。

但是在资本主义社会里，我们也看到科技出现异化现象，可是这只能怪罪于资本主义制度本身。毫无疑问，科学技术是一把双刃剑。它可以作为积极性的一面出现，也可以作为消极性的一面出现，可以为不同的社会制度服务。关键是哪一种社会制度更能发挥现代科技进步性的一面，更好发挥它建设性的一面，避免破坏性的一面。举例来说，核技术作为高科技的产物，诞生于20世纪

40 年代，核技术一方面可以威胁到人类生存，并且成为毁灭人类的“杀手”。在“冷战”期间，美苏两个超级大国，大搞军备竞赛，生产了足以毁灭人类几十次的核弹头。毋庸置疑，他们给世界带来众多的不稳定因素，严重影响到世界的和平与发展。这便是核技术异化的一面。相反，核技术又可以作为一种新能源，造福于人类社会。当今世界上许多国家所热衷的核电站，就是核技术转为民用的一个巨大历史性飞跃。所以，现代科技本是“中立”的，如果成为批判的对象，那只能是无辜的。

应该说，马尔库塞尝试通过对科技的批判来批判资本主义社会，这是非常荒唐的。因为科技出现异化的根本原因不是科技自身，而是掌握现代科技的人类自身，是资本主义制度本身。诚然，在人类进行认识自然，改造自然的征途中，如能彻底变革导致科技异化的社会制度，那么就能最大限度地发挥科技积极性、健康性的一面，避免科技的负面效应，让科技真正成为人类解放的锐利武器。

（作者：李本洲）



历史性是人类存在的基本事实

“历史性是人类存在的基本事实”是由伽达默尔在其学说中重点加以阐述的一个哲学命题。伽达默尔是当代德国著名的哲学解释学家，也是世界上公认的现代解释学运动的领袖。现代解释学之所以能成为一个有着重大影响的世界性哲学流派，主要就是他的贡献。他的思想和著作至今仍在世界各国流行和传播。其著作《真理与方法》也被公认为现代解释学最著名的代表作。

理解是人自身的存在方式，理解的过程贯穿于人类生活的一切方面，它既是人生和世界万物一切意义的来源，也体现了人与世界的最基本的关系。这是伽达默尔的一个根本观点。但人的理解又是从何而来呢？是上帝赐予的，抑或凭空自生？当然不是。伽达默尔认为，人的理解能力首先是历史继承的产物。无论何人，一生下来就得依赖于他在其中生活的特定文化传统、社会环境和历史条件，接受前人留给他的语言、文字、理论、观点、方法以及与他那个时代相对应的传统观念和风俗习惯。人们的理解活动，最初就是根植在这一历史的“前有”结构之中，正是此种历史性规定了他们看待事物、理解世界和人生的解释视野。理解者总是在一定历史条件下，运用某种历史的眼光去进行理解活动的。历史性本是人从事理解活动的先决条件，是作为理解者的任何人都无法超越的。

传统解释学曾长期流行着一种观点，即认为由于存在一个

"时间间距"(时间差),这就必然要在历史文本和读者(理解者)之间造成一种隔阂,使后人在理解文本时不能不带有主观成见,从而导致错误的理解或解释。为此,他们提出,解释学的任务就是要设法消除由于理解者的此种历史性所带来的种种成见和误解。该观点主张通过一种"心理转换"或"移情"的手段和过程去超越那种时间差,以便让读者自觉放弃自己的成见,越过"现在",回到文本作者当时的情境中去,体验作者写作文本时的真情实感和本来的思想。他们认为,惟有如此,才能达到一种"客观的理解"或"历史的真实",才能真正揭示作者写作文本的"原意"。

按照传统解释学的上述观点,历史性就成了阻碍理解者获得客观真理的因素,亦即是应该加以克服和抛弃的东西。伽达默尔认为,这是完全没有根据的,也是错误的。他说,如果我们承认作者有自己写作文本的历史处境或历史特殊性,那么合乎逻辑的结论应该是:读者在理解文本时,同样不可避免地有自己的历史处境或历史特殊性。无论对于作者还是读者,此种历史特殊性都是无法消除的。我们根本没有理由只承认作者的历史性而要去否认读者的历史性。历史性正是人类存在的基本事实,无论是理解者还是文本,本来就内在地嵌于历史性之中。真正的理解不是要克服理解者自身的历史性,而是要正确地去阐明和适应这一历史性。

什么是文本的"原意"?伽达默尔说,如果"原意"是指作者写作文本时的心理和思想,那么"原意"早在作者完成文本时就已经死亡了。文本的真正意义并不仅仅是作者写作文本时的思想,它部分地也是由解释者的解释所给予的。一段文本或一件艺术品的真正意义的发现永远不会结束,事实上它是一个无限的过程。文本在历史上表现出来的真正意义往往要比作者想要表现的多得多。就此而言,历史的时间间距根本不像传统解释学者所认为的那样,是妨碍正确理解而必须加以克服的东西。相反,它对于我们的理解往往还是积极的和具有建设性的因素。这正如有些东西太近了反而不易看清,必须有一定距离才能看清其全貌一样。伽达



默尔在此所阐明的哲理，恰似中国古代诗词中所言："不识庐山真面目，只缘身在此山中。"

伽达默尔指出，历史的"时间间距"不是消极的，它在人们的理解中经常起着一种积极的作用，可以帮助我们过滤掉一些不合理的成见和功利性因素。例如，对于同时代的某些艺术作品和政治事件的评价，当代人就很难确定其意义。惟有在那种同时性消失之后，人们才会趋于一种共识或普遍性的理解。在此，正是那种时间间距帮助我们消除了同时代人的功利眼光，排除了研究者片面的主观性。他说，这当然不是要过滤或排除掉一切成见，成见总是存在的。人们要从事理解活动，首先都必须从前人或传统文化中接受现成的理念和观点，这些都是成见。时间间距所过滤的只是那些过时的、不合理的成见，但同时也保留了某些合理的成见，而且还增加了一些新的成见。成见本是处于不断形成又不断被抛弃的过程之中。过去看似合理的成见，随着时间的变迁，它可能变得不合理，倘若死抱着过时的成见不放，就会与这些成见一起被人们所抛弃。总之，伽达默尔说，意义的发现是一个永无止境的过程，时间的过滤也是一个永无止境的过程，它要不断地过滤掉那些过时的和错误的成见，也会不断地产生新的成见，真正的理解就是在这个历史过程中不断展开的。成见既是理解的基础，又要随着理解的过程不断接受检验，不断调整和修正。

理解的历史性，也意味着理解的传统性。伽达默尔说，人的理解不可能离开他们生活于其中的文化传统。它既被传统所决定，同时也能创造传统。由理解的历史性所决定，无论人们是否愿意，传统总是先于我们，它是决定人类存在和理解的基本条件。但是，传统并非像过去有些人所认为的那样，只是保存旧的东西。传统对我们的生活，可能是好的也可能是坏的，关键取决于我们如何对待这些传统。传统当然是保存，这是传统的本质，是我们必须接受的，但问题是我们从传统中接受什么东西。人们对传统的接受和保存是一个"自由选择"的"理性的行动"。即使是在生活急剧变

化的地方，比如在革命的时代，保存在一切事物之演变中的旧东西，也远比人们知道的要多，它同新的东西相结合，创造新的价值。因此，我们不能摆脱传统，我们就生活在传统之中，传统先于我们而存在。任何理解者都不可能走出传统之外，以一个纯粹主体的身份去认识对象，理解文本。实际上，理解是将自己置于传统的一个过程，在这过程中过去和现在不断融合。传统不仅不是我们应该加以克服的东西，反而是我们从事理解所必须的前提和基础，是调动理解者主动地去从事理解活动的积极因素。当然，在理解过程中，我们不仅接受传统，保存传统，同时我们也在改变传统和创造传统。我们在旧传统的基础上不断产生和形成新的理解的过程，亦即是不断改变传统和创造新传统的过程。

关于理解的历史性，伽达默尔的论述不仅揭示了人们从事理解活动的文化继承性，而且强调了必须对人类理解活动之产生和形成的社会历史条件加以分析。应该说，这些思想都是相当深刻的，也是合理的。今天，我们中华民族正处在改革、建设和发展的关键时刻，如何处理好继承与创新的关系，是一个非常重要的课题。无论经济、政治和文化建设，我们的出发点都应放在本民族的现实国情和文化传统上，这是无法回避的。现在的核心问题是应该怎样对待这一现实和传统，对此我们必须有具体的分析和清醒的认识。我们既不能采取历史虚无主义的态度，完全抛弃传统，断自己民族之血脉，也不能像封建遗老遗少的国粹主义者那样，闭目塞听，完全把自己封锁在数千年前传统思想的笼子里，这同样也是迂腐可笑的。

（作者：尹星凡、卢忠萍）



词语破碎处，无物存在

"词语破碎处，无物存在"是伽达默尔在《真理与方法》一书中提出的，这也是伽达默尔对他的老师海德格尔提出的"语言是存在的家"这一命题的进一步发挥。海德格尔认为，解释学的目的即是要展现存在的意义，而要达此目的，首先就必须依赖于人的存在（"亲在"或"此在"）去体验和理解。理解本是人最根本的性质，是人自身的规定性或存在方式，也是包括意识在内的人的一切活动的基础。那么，理解又如何显现一切存在的意义呢？海德格尔说，必须通过语言，人的理解只能是语言的理解，"亲在"的体验和理解必须通过语言才能进行。只有在语言中，世界万物和人自身存在的意义才能呈现出来。按照这种观点，语言就不是表达知识的工具，也不是语法和逻辑结构，而是显现一切存在意义的某种先验的"前有"结构。伽达默尔的命题就是对海德格尔上述思想的发挥和拓展。它的核心内容在于阐述和论证理解的语言性质。

伽达默尔强调，理解就是语言的理解，理解是"亲在"的存在方式，语言也是"亲在"的存在方式。语言在解释学中占据着中心位置。它不仅是传达工具，而且也是人在公共交往活动中实现自身所必须的，体现了人类"生活的公共性"。语言是沟通文本与解释者、传统与现在的桥梁和中介。理解作为一种经验，就是语言的经验。理解本身就是一个语言的现象，只有通过语言才能得以进行，但这并不是说，语言就是一种单纯的表达形式或手段，也不是

说语言只是一种工具或符号。伽达默尔认为,语言和理解之间存在着一种根本的内在关系,其表现主要有三个方面:

第一,语言规定了解释学的对象。按照伽达默尔的观点,人类理解所面对的就是自身的世界经验,其中包括一切事物、历史、传统、文本乃至整个世界。但人类世界经验的基本特征即是其语言性。比如,当我们说看到一只鸟、一棵树、一块石头时,我们意识的对象就早已被纳入人类的语言系统之中。对人而言,世界本身只是在语言中才得到表现,而且人类世界经验的这种语言性相对于被作为存在物所认识和看待的一切都是先行的,我们一切认识和陈述的对象早已被语言化了。因此,"能理解的存在就是语言"。在这里,伽达默尔并非说存在就是语言,而是说存在只有进入语言才能被理解。他还特别申明,说只有通过语言我们才能理解一切现象、理解整个世界,并不意味着世界是语言的对象。相反,我们意识中的一切对象都是由语言所规定的。他不同意符号学的观点,认为语言不是事物的符号,而只是事物原型的摹本,事物原型的意义所在。所以,伽达默尔所谓认识或理解的对象并非独立于我们意识之外的客观实在,而只是通过语言和传统进入人类意识之中的客观实在的摹本而已。

第二,语言是理解的实现方式。伽达默尔认为,人对事物的理解,必须通过语言才能实现。理解不是事后被嵌入语言之中的。比如,我们要理解一个文本,首先就必须将它的内容翻译成自己的语言,通过语言表达出来,使它置于能与我们进行语言交流活动的关系之中,而此种语言表达就已经是一种理解了。语言表达本身即是理解。人的理解和解释必然要依赖语言及其概念体系,企图在理解中避免运用自己的语言和概念,这不仅是不可能的,而且显然是一种妄想。任何文本都是通过解释而获得意义的,但如果文本不能以其他人也可理解的语言说话,那么它的意义就永远无法揭示。因此,语言无论对于解释的对象还是解释者本人,都是必须的和先行的。伽达默尔说,理解和解释就是不断进行语言及概念



的构造过程，但解释者运用语言和概念与工匠不同，工匠是在使用时拿起工具，用完就扔在一边，而理解同语言和概念则存在一种必然的内在关联。对于人的理解而言，作为一般解释形式的语言解释是具有普遍性的，这同样也适用于不具语言性的对象。例如绘画或音乐作品，其中仍然存在着语言的解释。就像人们通常所做的那样，我们可以把两幅画并列在一起，或依次朗读两首诗，从而使其中的一幅画或一首诗对另一幅画或另一首诗进行解释。在此种情况下，表面上似乎是排除了语言的解释，但实际上是展示了语言性解释的另一种形式。二者显现的不同意义仍然具有语言的性质。

第三，对于人的理解而言，世界即语言的世界。在伽达默尔看来，既然我们只能通过语言来理解存在，那么人永远就是以语言的方式拥有世界的。正是语言规定人对于世界的特定态度，正是语言赋予世界以意义，也正是语言才真正体现人与世界的本体论关系。人首先必须拥有语言，然后才能拥有世界。对人而言，世界即"语言地表现并被语言地把握的世界"。语言并非只是生活在世界上的人类所拥有的一种装备。相反，它是人自身的存在方式，是人拥有世界的方式。世界的存在只有通过语言才能为人所把握。伽达默尔说，对于我们，每一种语言都意味着一种世界观，在不同语言和文化传统中成长起来的人，他们看到的世界都是不同的。虽然世界没有人也能够存在，但离开人类的语言和理解，世界的独立存在是没有意义的。世界万物及其意义必须通过语言或者说在语言中才能向我们呈现出来。人不可能离开自己的语言世界进入一个非语言的世界。

既然如此，那么人又是如何通过语言去理解和把握世界呢？伽达默尔认为，语言理解的结构或模式就是"对话"，"对话"过程运用的是"问答逻辑"。"对话"和"问答"都是思想交流的过程、"视域融合"的过程。他说，理解就是一种"对话"，"对话"使问题得以揭示出来，"对话"也使问题得到回答。比如，对文本的理解，

就是与文本的对话，让文本提出问题，通过理解再从文本中找出答案。新的理解或新的思想就是从这个过程中产生出来的。文本提出的问题当然有其由传统规定的历史视域，我们对文本的理解同样必须在我们自己的视域内重新提出这个问题。如此，由我们重新构造的解决该问题的答案，也就不可能停留在旧问题的历史视域之内。该过程就是让自己的历史视域与文本的历史视域相融合的过程。此种融合既超越了文本的视域，也超越了理解者原有的视域，两个视域融合的结果就是一个新的视域，一种新的理解或新的思想。这个过程是永无止境的。

伽达默尔的上述命题通过对人类理解的语言性的分析，深入揭示了语言和理解之间的内在关系，揭示了人类世界经验的语言性质，这些思想和论述的确是非常深刻的。实际上人类理解的一切对象都只是以语言的形式在我们的意识中显现出来的，人类的整个世界经验始终都渗透着语言的规范和解释。世界万物只有通过语言，才能为我们所理解和把握。这些都是毋庸置疑的，也是合理的。但伽达默尔在阐述其理解的语言性方面同样也存在着缺陷。首先，他将语言对于人类理解以及一切意义之根源的那种先在性作本体论的解释，这最终就必然要导致先验主义和神秘主义。语言作为理解的一种"前有"结构，对于人类的活动及其历史而言并非是先验的。它毕竟是人类自身理智的创造物，也没有什么特别神秘的地方。语言被创造出来之后，虽然对于人类个体而言，具有某种客观性和强制性，但从主要方面说，人类并非受语言的操纵。相反，是人类运用自身的理智去操纵语言。归根结底，语言是由人类自身创造出来用以认识和把握世界的理性思维形式，任何将它神秘化的倾向都有悖于对其本质的理解。其次，伽达默尔以人必须通过语言来理解世界和把握世界为由，在语言世界和客观世界之间划分出一条不可逾越的鸿沟，也是不正确的。不可否认，离开人的语言和理解，世界的独立存在是没有意义的，但同时我们也必须看到，对人而言，其语言的世界也是对独立存在的那个世界



的一种认识。就个体而言，虽然各有不同，因人而异，但毕竟都是对同一个客观世界的认识和理解。我们对这个客观世界的认识尽管始终带有某种相对性，永远也达不到圆满的程度，但相对于我们古代的祖先来说，当代人对这个世界的认识和理解还是要更正确、更全面和更趋近于真理的。

（作者：尹星凡、邓洞天）

理论先于观察

理论与观察的关系一直是科学哲学关注的重要问题之一。近代科学哲学家弗朗西斯·培根就曾经认为，科学的基本意旨之一就是获得关于自然的真理，为此必须清除人们心中的四种偏见（即种族假象、洞穴假象、市场假象和剧场假象），把科学奠基在无偏见的观察和合理的归纳之基础上。与经验观察和归纳紧紧相连的近代实验自然科学——从伽利略到牛顿，所取得的巨大进步和成功似乎也极好地印证了培根的理论。因此，培根的这一理论被逻辑实证主义所继承，在逻辑实证主义者们看来，科学的真理之途有两块重要的铺路石：经验观察和逻辑归纳。不带任何个人主观偏见的科学观察是科学知识赖以建立的经验条件，而归纳推理又是从观察陈述提升为科学的定律和理论的逻辑基础，两者共同铺就科学通向真理道路。"理论基于观察"、"科学始于无偏见的观察"等也因此成为逻辑实证主义中一种常识性的见解。

然而，"理论基于观察"以及"科学始于无偏见的观察"等这一为逻辑实证主义所崇拜的"培根神话"，不断遭到后人的怀疑，从笛卡尔到休谟，一代又一代的思想家们屡屡试图打破这一神话，也把人类对理论与观察的关系这一问题的认识不断推向前进。直到20世纪30年代，"培根神话"才被西方科学哲学家波普尔从理论上彻底、无情地打破。

在构建自己理论体系的过程中，波普尔从始至终坚持一个基



本的观点：自然科学并不是像人们通常相信的那样奠基在无偏见的观察基础上，相反，一切观察都渗透着理论。波普尔认为，把观察作为科学的起点和认为理论基于观察，这是逻辑经验主义的错误。观察并非科学的起点，因为观察总是要在一定的理论指导下进行的，故事实上没有纯粹的观察，想把理论陈述都还原为观察陈述也是不可能的，就此而言，应该是理论先于观察。波普尔举例说，哥白尼的太阳中心说，爱因斯坦的相对论以及量子力学等，由于它们被构造出来时离观察很远，还由于它们的高度抽象性，我们不可能简单地还原为观察陈述，但是我们又怎么可以把它们排除在科学之外呢？可见以观察为起点的证实原则是靠不住的。在《科学发现的逻辑》中，波普尔还举了一个例子来说明所谓纯粹客观的观察在实际操作中的荒谬性，他说："如果我接到命令：'记录下你现在正在经验着的东西'，我将不知道怎样执行这个模糊不清的命令。我是否该报告我正在写字；我听到铃响；一个报童在叫卖；一个扩音器发出嗡嗡之声；或者，也许我是否该报告这些噪音使我恼怒，而且即使我能够执行这个命令，不论你用这种方法积累的陈述收集得如何丰富，它绝不能加在一起成为一门科学。"①

波普尔坚信，科学之酒并不像培根设想的那样，能够从勤奋收集来的"无数成熟的应时的葡萄"中自然流出，科学也不可能从未被解释的感觉经验中提炼出来，不管我们多么勤奋地收集和挑选它们。所以，他强调"科学需要观点和理论问题"。那么，科学在什么意义上需要理论呢？仅仅是在科学观察和经验描述的结果这个意义上吗？答案显然不是。波普尔认为，在具体的科学活动过程中，科学理论不是作为科学观察的结果，而是一种解决问题的假设，是科学观察的前提条件。他指出：在科学活动中，"理论家提出某些确切的问题给实验家，后者力图用他们的实验来对这些问题而不是对任何其他问题，给出一个判决性的回答：他努力排除所

① 查汝强，邱仁宗译：《科学发现的逻辑》，科学出版社1986年版，第77—78页。

有的其他问题。……因此，正是理论家给实验家指示道路。不过，即使是实验家，他的大部分工作也不是进行精确的观察，他的工作也主要是理论性的。理论支配着实验工作，从它开始计划一直到在实验室里最后完成"①。波普尔实际上在此提出了"理论先于观察"的主张，《猜想与反驳》的书名本身也昭示了这一点：理论是一种解决问题的假设和猜想，观察和实验则是对理论的证伪与反驳，即理论先于观察。

"理论先于观察"，不是对理论与观察之先后顺序的简单颠倒，而是反映了波普尔研究思路的重要转换，他不再像逻辑实证主义那样痴迷于科学理解和科学解释的纯粹客观性，而是肯定并凸显了理解主体的主观性在科学理解和解释中存在的必然性和合理性，他甚至用科学家（理解者）的主观性方面来引导和制约整个观察的过程。在波普尔看来，观察以及观察陈述都是具有选择性的，而这种选择性很大程度上受观察者的主观性制约。一方面，观察对象的选定受到科学家主观因素的制约。"对于科学家来说，规定他的着眼点的，则是他的理论兴趣，特定的研究问题，他的猜想和预期以及他作为一种背景即参照系的期望水平来接受的那些理论。"②另一方面，观察陈述也受到科学家的主观性因素的制约。观察陈述总是借助于一定的语言来进行的，尤其是科学的观察更是离不开专门的概念化的描述语言，因此必然带上某种理论的印痕。

以问题为起点，波普尔把科学活动视为一种理解活动，提出了一种科学发展的证伪模式："问题——→猜想（理论）——→批评（反驳或证伪）——→新问题"，以取代逻辑实证主义所主张的"观察——→归纳——→理论——→证实——→新的观察"的真理累积增长模式，并将其

① 波普尔著，傅季重等译：《猜想与反驳》，上海译文出版社1986年版，第78—79页。

② 波普尔著，李本正、范景中译：《走向知识的进化论》，中国美术学院出版社2001年版，第66页。



进程简要地概括为"P1 ⟶TT ⟶EE ⟶P2"。① 其中,P 代表问题,TT 代表试探性理论,EE 代表(尝试)排除错误。科学作为一种理解活动,就是在"问题⟶猜想(理论)⟶批评(反驳或证伪)⟶新问题"的无限循环中向前推进的。在科学的这种演进中,科学家的主观期望(期待)被波普尔放置在一个非常重要的地位:不仅科学理论的提出基于一种解决问题的期望,甚至问题的产生也常常是在旧的期望落空之时。当观察不能在旧的理论框架,旧的期望水平上加以说明时,问题才产生出来。所以从本质上看,理论不仅先于观察,甚至也先于问题。

把科学问题(理论)视为科学认识的起始点,突破了传统逻辑经验主义坚持的科学始于观察及其概括的不合理性,启示人们科学认识实际也应该是从科学问题开始的,即使观察、概括也是带着问题为解决问题的解题活动。但是由于波普尔不知道科学问题的实践性特点,所以尽管他对这个问题的说明有不少合理之处,但由于不懂得认识始于实践这一前提观点,因而使他的理论都有着或多或少的欠缺。马克思主义认识论告诉我们,人类认识均源于人类实践,实践是认识的来源、发展动力和目的,也是检验认识真理性的标准,科学认识也是人类认识活动的一种,理所当然也要从实践开始。从对"理论与观察的关系"这一问题的系统考察中我们可以发现:只有自觉地运用唯物辩证法才能准确地理解科学的本性及其科学问题的实质,从而把对这一问题的理解前提自觉地建立在认识始于实践之上,这样才能使我们的认识有别于波普尔和其他西方科学哲学家的见解,并且超越他们。

(作者:叶庆华)

① 波普尔:《客观知识》,上海译文出版社 1987 年版,第 298 页。

经验渗透着理论

歌德正用倾慕的眼光注视着眼前的一幅画，口里呢喃着：啊，多么美丽、迷人的少女啊！拜伦走过来，看了看，惊奇地对歌德说：我亲爱的朋友，您今天还好吗？这明明是一位老妪的画像啊！两人争得面红耳赤。汉森听见了，轻轻一笑，指着画面解释了一句，说得两位诗人心悦诚服。这句话即“经验是渗透着理论的”。

我们曾经满怀希望地期待我们能够从自然界获得单纯的经验，在此基础上探究自然的本原。曾几何时，客观性曾被视为科学认识的坚实基础，按照事物的本来面目认识事物，曾被视为科学的精神来推崇。无论是培根的归纳法还是发现定律的假说—演绎系统，都把观察视为与主体无关的中性过程，认为人的认识是对客观世界的摹写，是客观世界的镜子，事物是以它事实上被描述的那种方式存在着，理论是客观世界的反映。也就是说，不论人们的思想、态度、角度有什么不同，基于同一观察所获得的知识都是有效的、一致的。针对这种观点，汉森指出了观察经验本身的基础问题，并且把这一问题与观察主体联系起来。在此基础上，他提出了“经验渗透着理论”这一命题。按照汉森的看法，经验是渗透着理论的，人的全部观察过程都依赖于观察者，单纯的事实是不存在的，它们总是依赖于一定的理论背景而出现，不存在任何中立于理论的观察。

汉森认为，所谓经验，首先就有个评价问题，一向就和理论纠



缠不清。当你把照片上的人视为美少女时，你已经事先设定了美女的标准。设想一下，如果"回眸一笑百媚生"的杨玉环穿越时空来到"好细腰"的楚王宫会是怎样一个结果，还会令"六宫粉黛无颜色"吗？我国有一句俗话"情人眼里出西施"，这也就是说，人们对任何事物的认知，必定受制于特定的认知背景，背景知识不可避免地制约着观察行为。"观察(经验)是渗透着理论"，汉森从两个方面论述了这个命题。

一是知觉经验的获得是渗透着理论的，不存在没有附加条件的纯粹的观察。汉森认为，对于同一观察的不同回答，不是因为技术问题，也不是因为实验问题，而是因为两人所接受的知识背景的不同。

根据这一观点，汉森指出，看不是照相机，不仅仅是视网膜的反映。人的感官并非无选择地感知一切，人的视线是受注意力支配的。注意力往往会使人对有些东西视而不见，视若无睹。看是一种经验，是一件"渗透着理论"的事情。"两个正常的观察者，从同一地方，在同一物理环境下观看同一物体，并不一定有同样的视觉经验，即使在他们各自的视网膜上的映像，实际是相同的。"在《发现的模式》中，汉森用了大量同一视觉现象却获得了不同的经验解释的例子，说明理论在经验获得中的作用。按照汉森的看法，由于经验总是与理论联在一起，这便意味着从原则上讲无法获得完全纯粹的知觉经验。每一经验的获得，必有背后的理论背景，离开理论背景，便无经验可言。观察者看到什么，就是说，观察者在观看物体时得到的视觉经验，部分依赖于他过去的经验、他的知识和他的期望。汉森告诉我们，人们不能期望获得超然身外的经验，我们所获得的只是基于本身的知识、理论背景下的解释，我们提供的经验不是准确无误的知觉反映，而是与理论联系在一起，受着众多条件限制的"经验"。

二是知觉经验的表述(观察陈述)是渗透着理论的。

毫无疑问，个体要把自身获得的经验表述出来，除了语言别无

他物。经验的共享必须借助于语言。因此汉森认为，“经验渗透着理论”，对于经验的考察，不能仅局限于经验本身。在汉森看来，“看”是一件“渗透着理论”的事情。X 的先前知识形成对 X 的观察。表达我们知道什么所使用的语言或符号也影响着观察，没有这些语言和符号也就没有我们能认作知识的东西。纯粹的描述状态是不可能的，只有依赖理论模式，在“原因 X”和“结果 Y”之后的概念才是可理解的。

在洛克那里，人是一张白纸。但实际上人不可能是一张白纸，已有的信念不可避免的要影响到他对材料的组织。在汉森看来，人们所获得的任何经验，永远是经过主体加工过的产物，没有也不可能有纯粹的无污染的经验。汉森认为观察都是相对于观察者而言的。经验的获得过程中，大脑不是被动的信息处理机，他有预设的软件。同样一张照片不同的人看来得到的信息是不同的。从认识的过程来看，认识是对相互关系的把握。从个体入手，认识是一个利用已形成的信念框架组织感知材料的过程。种种经验的获得均不能离开具体的环境和具体的观察者，经验总是针对某些人、某个人的经验。经验并不是纯粹的客观材料的感官反映，而是人经过自组织整合的产物。在感知过程中，思维带有背景信念的自组织作用。

按照汉森的看法，经验是渗透着理论的，“看见的比眼球接触的多”，不存在纯粹的超然于理论之外的经验。没有理论，便没有经验。理论决定了我们观察的着眼点，决定着问题的提出。理论是经验的坐标。只有在此坐标指引下，才有可能做出经验陈述。经验不仅仅是知觉的事情，经验总是在某一理论框架之中的经验。

借助“经验渗透着理论”这一命题，汉森提出了科学发现的新模式，即科学发现既不是归纳的，也不是演绎的，而是递推的。在递推法中，汉森再一次揭示了观察经验中的理论渗透，强调了科学认识活动中主体的作用。

汉森“经验渗透着理论”这一命题对后来的科学哲学产生了



深远的影响。即使事物真的有独立于我们认识之外的本来面目，我们能获得纯粹的无污染的本原吗？我们观察到的、用语言描述的经验确实是事物的本来面目吗？科学理论的发展能完全排除主观性吗？看见了不同的东西是不是就是看见了不同的客体，还是对同一客体不同的反射？既然观察经验是相对于观察者而言，我们对事物所做的判断、所下的结论都是从某一视角出发所做出的，那么，判断和结论的正确性的基础是什么？人们交流的基础在哪里？如何衡量从个体的经验得出的理论？衡量的尺度在哪里？我们感知到的世界是不是就是真正的世界？是不是任何关于客观性的假定都是错误的？理论的进步如何判断？是否还存在真理的客观性与普遍性？有没有科学发现的普适方法？随着对科学发现活动中主体作用的进一步认识，导致科学发现方法以及对理论评价的多元化趋势。这种多元化后来甚至影响到社会生活领域，导致道德、价值评价的多元化。

（作者：林　斌）

科学的发展就是旧范式向新范式过渡

关于科学的发展，以往科学哲学家有两种观点，一种认为科学进步就是一个渐进的过程。随着对自然认识的不断加深，人们将获得越来越多越先进的知识，越来越逼近真理。另一种观点认为，科学发展是不断革命的过程，在这个过程中，旧的理论不断为新理论所取代。科学发展似乎总是围绕着“革命”和“渐进”两个词打转。

一天，库恩梦见一座辉煌的科学大厦，许多人正在添砖加瓦，这座大厦越来越雄伟，高耸入云。可一转眼，似乎这座大厦坍塌了，一群人正忙着在废墟上重建呢！库恩迷惑了。科学家们到底是把大厦不断拆毁重建呢还是只是添砖加瓦，或者是既添砖加瓦又拆毁重建。醒来后，库恩灵机一动，难道科学的发展不能既是“革命”的又是“渐进”的吗？

库恩认为，无论量的积累也好，不断革命也好，都未能概括出科学发展的全部。按照库恩的观点，科学的历史不仅有量的增长，更重要的是质的变化，科学革命在科学发展中起着重要的作用。在库恩的发展观中，“革命”和“渐进”经过重建获得了新的生命。这种新的发展模式并不复杂，大致是以往西方传统科学哲学观的辩证统一。为了更好的说明他的观点，他引入了一个概念——范式，建立了自己独特的科学哲学。在库恩的概念里，范式是科学家集团的一种共同的心理信念。这个集团的科学家受到相同的教

育,吸收相同的技术文化,获得相同的学科训练,因此拥有了共同具有的东西　范式。它包含:共同的基本理论观点方法,共同的思维方式,共有的信念等。按照库恩的观点,科学的发展不是用新的更好的理论取代原有理论的过程,而只是范式的转换。在库恩看来,科学不再是许多能各自被经验证实或证伪的若干理论的单纯集合,而是由许许多多相互联系的命题和原理构成的有机统一整体。科学的发展不仅是量的积累,前后相继的理论其本体论承诺并没有一致性,他们是不可通约的,也即旧范式向新范式的发展不是量的增长,而是质的飞跃,新旧范式之间没有共同性,不能直接沟通比较。人们接受一个理论或摒弃一个理论,并非是因为证实或证伪,而是取决于理论的解难题能力。在此基础上,库恩认为科学的发展是一个"常规科学—反常—危机—革命—新的常规科学"的交替发展的过程。在常规科学阶段,科学在范式指引下呈现量的增长。在科学革命时期,由于危机导致范式的更新,之后科学进入新的常规阶段。也就是说,科学的发展是从一个范式到另一个范式,是旧范式向新范式过渡。

库恩用一种辩证的眼光看待科学发展的历史,把科学发展的历史视为常规科学时期量的积累与科学革命时期质的飞跃的不断交替。这与当时科学发展的实践是密切相关的。20 世纪初诞生的量子力学,使人们对经典力学的说法有了质疑,在人们眼前展现了另一个世界。量子力学不仅给物理学带来重大突破,同时也使传统的科学哲学观面临严峻挑战。事实上,追求真理曾是人们孜孜以求的梦想。但量子理论的发现所带来的相对主义和不确定性观念却阻断了这种梦想的延伸。量子理论不仅带来了物理学领域的革命而且也在社会学领域掀起了一场轩然大波。量子理论的不确定性、测不准原理改变了以往科学基本概念一成不变的局面,形成了新的科学观。

在此背景下,库恩认为,科学认识不再是自然的反映和经验的积累,而是科学家所持的信仰。理论仅仅是解难题的工具,范式的

转换仅为视角的转换。同时库恩把心理学观点引入科学哲学，用心理学上的格式塔转换说明科学的进化。他否认科学知识是累计性、趋真性的，认为科学的发展是革命和渐进的交替。在渐进阶段，知识表现为量的增长和积累，在科学革命时期则发生质的飞跃，旧的范式为新范式所取代。

库恩的科学发展观是现代科学整体论观点和方法在科学哲学上的表现。他开创了一个既不同于逻辑实证主义又不同于批判理性主义的科学发展观。他否认科学理论是不断发展和完善的，强调科学发展过程中的非理性因素。库恩看到了科学认识中的自组织性质，他用了大量的例子证明理论在很大程度上是主观建构的产物。在库恩看来，一个科学理论是否具有真理性，主要看使用理论的人是否对这个理论有一种信念。因此库恩主张接受理论必须是一个实用的标准，即我们接受一个理论也就是因为它对我们是有用的或者他的解题能力比其他理论更好。库恩抛弃了过去对科学发展的形而上学的看法。不幸的是，他却走向了另一种形而上学。在对待确定性与不确定性、主观与客观的关系上，库恩把不确定性、相对主义绝对化，把科学发展中摒弃旧范式建立新范式的革命仅视为信念的转换，认为科学理论仅仅是解难题的工具，这便使科学理论失去了一个稳定的本体论基础，他的这种观点动摇了科学理论的权威性地位，对科学理论的真理性观点构成了严重挑战。

（作者：林　斌）



怎么都行

在智慧之山与迷信之海之间，住着一群人。他们渴望脚踏实地的生活。山的稳重带来他们安宁，大海的诡异和变幻莫测使他们不安。于是这群人，像中国古代的愚公一样，不断地荷科学之锄，期望移知识之山去填平迷信之海。一名智者来了，看着这忙忙碌碌的人群，叹了一口气：可怜的人啊，难道你们不知道，山在把海填平的同时原来的位置也就变成了海，科学在击败迷信的同时本身也就成了迷信！智者还说出了一句石破天惊的话，令这群人重新思索自己工作的意义。这位智者就是费耶阿本德，这句话便是"怎么都行"。

从17世纪到20世纪，科学女神成就了从"灰姑娘"到"公主"的历程。由于科学突飞猛进的发展，只有科学的方法才是认识事物的正确方法似乎成了一种规律。一切都相信科学、力求科学，非科学已失去立足之处。似乎只有科学女神手中握着的科学之钥才能开启人类智慧和幸福之门。但在费耶阿本德看来，科学方法并不是惟一的方法，人们可以不受限制的发明和运用其他可供选择的理论系统。科学与神话，巫术一静一动、一虚一实都是人类智慧的果实。因此对科学的研究可以采用任何方法，包括巫术、神话都行。这是一种与传统截然不同的科学方法论，他认为，在科学方法上，没有必须遵守的法则。"在一切条件下和人类发展的一切阶

段，能捍卫的只有一个原理。这个原理就是：怎么都行。"①费耶阿本德"怎么都行"的原则让科学女神洗尽铅华，回复了本来面目。

在费耶阿本德看来，不存在永恒不变、永远正确的科学思想和科学方法。沉溺于科学营造的世界会使人们远离活色生香的自然。他认为，不管多么古旧或荒谬的思想，都可能改善我们的知识。他把理论上的专横视为科学进步的一大障碍。他认为，正统的"科学"并不是惟一合理的信息宝库，科学是一项无政府主义的事业，"无论对于科学的内部进步还是对于整个文化的发展来说，无政府主义都不仅是可能的，而且还是必需的"②。

费耶阿本德"怎么都行"的观点是非常有意义的。从 17 世纪以来科学技术的进步使得到了 20 世纪，上天揽月、下海捉鳖等古人的梦想已成为现实。科学技术的影响从技术领域向文化、艺术甚至情感领域扩张，不断提高的生产力给人类社会的经济、生活带来了巨大的影响，巫术的名声已经江河日下，尊重科学的观念已经深入人心，由于受到太多的尊重，科学得到了类似以前宗教的特殊地位，即科学代表着正确。对科学的尊重逐渐走向了盲从和专制。于是科学变得器量狭小了，思考问题的方式被划分为"科学的"和"不科学的"。它要求人们接受"科学"的方法，用"科学"的思维方式思考问题，用挑剔的眼光对待其余的方法。科学在获得极端尊重的同时成了新的思想暴君。

但 20 世纪物理学尤其是量子力学的诞生使人们对科学进行了反思。经典力学表明客观世界取决于决定论规律，但量子力学为理论增加了一个不确定性概念，人们开始认识到世界上存在非完全决定论、非理性的因素，这很大程度上改变了人们以确定性决定论的态度看待和思考问题的方式，不仅对物理学产生了重大的影响，并迅速地被应用于其他许多领域，导致了思维方式的变化。

---

① 费耶阿本德著，周昌忠译：《反对方法》，上海译文出版社 1992 年版，第 6 页。
② 费耶阿本德著，周昌忠译：《反对方法》，第 147 页。



在这种历史条件下，"怎么都行"成了费耶阿本德大胆而理所当然的口号。费耶阿本德看到了快速膨胀的对科学的崇拜对我们的思想能力的限制，这不仅很可能对人类几千年积攒下来的文化遗产造成伤害，而且在客观上限制了人们的想象力和思维空间。他认为科学已经成了新的宗教信仰，成了僵化的教条。因此，我们不应只盯着科学的方法，而应更多的考虑使用各类潜在的方法。他呼吁人们从不同的立场、用不同的方式去思考和解决问题。他提出科学发展中的重大进展是以破坏方法规则所做出的，科学家对某些自然的认识一致，是科学制度化的产物，而不是由于可靠的科学方法。

"怎么都行"原则的提出，从思想方法上说，是用相对主义的方法对待科学，不再把以往的认识当作完全正确的学说，这动摇了科学的权威。从某种意义上说，费耶阿本德解构了以往的哲学认识论，对"认识开始于观察又为观察所检验"等许多公认的原则提出了批评。尤其是否认存在客观的科学方法，费耶阿本德将科学家的意见一致和对科学的高度尊敬归之于科学制度化，而不是某种客观的科学方法。否定一切确定性，提倡创新而不是拘泥于传统，鼓励多角度的提问题，提出不同的有差异的见解，这使我们获得了方法论上的自由。

"怎么都行"原则导致了科学信念相对化。从波普开始，人们已逐渐改变了对待科学的教条主义态度，但这种观念到费耶阿本德这里发挥到了极致。费耶阿本德反对人们把科学等同于真理，从根本上取消了科学与非科学的分界。他指出，科学虽然取得了许多成果，但这些成果的取得得益于非科学或非理性的方法。因此，人们没有必要作茧自缚，用所谓科学的方法限制自己。

"怎么都行"的原则使科学评价多元化。既然接受或承认理论并不取决于实验对理论的检验，甚至不取决于我们用何种方式说明理论的真理性。那么理论真假的判定就不必局限于是否得到经验的证实，而可以从其他的角度入手，如从价值的角度、主体的

角度，看科学家或其他人对理论所做的评价，看科学对于预见未来的作用，对于生产力的提高的影响，等等。

费耶阿本德"怎么都行"的思想影响是很深远的。费耶阿本德反对科学凌驾于其他生活形式，鼓励人民从不同的立场，用不同的方式去思考和解决问题，鼓励大胆探索、创新、不墨守成规，这种思想已经超越了科学领域。他试图促使我们接受文化（方法）上的多样性，用自由和宽容的态度对待不同文化、方法、风俗之间的矛盾和冲突。通过建立科学和其他文化遗产的共生关系，确保人类的发展和利益。

"怎么都行"的原则有其历史合理性，人们固然要警惕对科学如宗教般的狂热，但与此同时人们仍应保留对科学真理的合理尊重和追求。费耶阿本德的思想在某种意义上契合了中国的一句名言——"百花齐放、百家争鸣"。

（作者：林　斌）





后记

哲学命题是人类认识史上的思想精华，哲理智慧的结晶，是哲学思想的集中表现形式。哲学家的哲学思想就是通过新的哲学命题的提出和论证、对已有哲学命题加以丰富、发展或批判来表达的。它凝结着前人对自然的认识，对世俗的体验，对社会的评判，对生命的感悟和对人生的解读，它教人哲理的沉思、智慧的豁达，以提升人生的境界。思想因哲理而深邃，语言因哲理而生动，逻辑因哲理而清晰，历史因哲理而厚重，文学因哲理而深刻，艺术因哲理而极致，道德因哲理而向善，宗教因哲理而神圣。透过那些经典的哲学命题，人们可以明自然之造化，知社会之冷暖，体人生之真谛。总之，哲学命题是人类智慧的宝库。

为开发人类文化的这一智慧宝库，我们编写了《西方哲学经典命题》一书。其目的就是要通过对在西方哲学史上具有重要影响的经典哲学命题的介绍和阐述，以使更多的读者特别是年轻人能了解西方哲学的主要精神及其精髓，全面提升自己的哲学涵养，以促进哲学和社会科学的研究，为提高全民族的人文科学素质做出自己的一点贡献。

本书不满足于泛泛介绍西方各哲学流派的理论和思想，而是从西方哲学史上丰富多彩的哲学命题中选择出一些有代表性的经典命题，努力站在当今人类认识水平的一定高度，客观地进行介绍、阐释和评价，以求充分揭示它们的意蕴及其积极意义，对其局

限性亦予以足够的批评，以求科学和准确，防止简单化和片面性的倾向。

本书的体系，基本上是按照时间的顺序，一题一篇，既强调了命题思想的历史继承性，又坚持了它们各自的相对独立性和完整性。在哲学史上，任何一种哲学思想特别是它的经典命题都是人类思想自身发展的一个环节，是一种逻辑必然性的产物。把握其思想的完整性和历史继承性，就能使读者对西方哲学思想的发展脉络更加明晰，对于各个哲学流派所要解决的问题也更加明确，从而能够更好地帮助读者对这些流派的思想进行正确理解，准确把握它们在历史上的地位和作用。

本书期望将高深莫测的哲学理论及其论证尽量通俗化。因此，行文力求通俗易懂，避免晦涩的文字表述，尽力做到深入浅出、化繁为简、化难为易，把过去被某些神秘主义哲学流派以深奥晦涩的学术用语所掩盖的真实意义揭示出来，以利读者的理解和把握，语言上力求生动、简洁、流畅和形象，思想上也力求有一定的深度和感染力，以激发读者对哲学问题的兴趣。

对于上述所有这些目的，作者自认尽了十分的努力，但限于我们自身的水平和眼界，肯定还存在许多缺陷甚至错误，难以完全实现既定的目标，希望同行和读者不吝赐教并予以指正。

本书是一个集体的成果，涉及许多作者，各人写作的篇目多少不一。由于每篇文章后面均已有了署名，所以在此也就没有必要一一列举了，他们对于该书的形成都付出了自己辛勤的劳动。在本书的定稿过程中，我只是做了一点统稿和文字修改的工作。李本洲同志为该书的集成进行了大量的收集、整理和编排的工作，付出了辛勤的劳动。

更值得一提的是，江西人民出版社的徐建国和彭新元两位社长，还有本书的责任编辑徐明德同志，他们从选题论证开始，就一直参与了该书的策划、操作和修改的全过程，为其面世提供了许多宝贵的意见，付出了不少时间和心血。此外，本书的问世还得到南



昌大学科研处的资助，特别是宋三平处长，也为此书的出版做了多方面的努力。

对上述所有为此书的完稿、出版付出辛勤劳动和给予大力支持的同志，我在此一并表示衷心的感谢！

尹星凡
2006 年 5 月于南昌